

# Lapsen og den tomme tronen

## *Styringsgenealogiens politiske opplysningsfunksjon*

Arild Edsberg



Masteroppgave i filosofi  
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske  
språk  
Det humanistiske fakultet

Veileder: Stig Hareide

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2014



# LAPSEN OG DEN TOMME TRONEN

## *Styringsgenealogiens politiske opplysningsfunksjon*

Masteroppgave i filosofi

Arild Edsberg

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

Det humanistiske fakultet

Veileder: Stig Hareide

Universitetet i Oslo

Mai 2014

© Arild Edsberg

2014

Lapsen og den tomme tronen

Arild Edsberg

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Sammendrag

Prosjektet i denne oppgaven er å undersøke Michel Foucault og Giorgio Agambens genealogiske analyser av moderne politisk styringsmakt for å finne ut hva slags politisk funksjon disse analysene kan tillegges. For å gjøre dette, gis det først en fremstilling av Foucaults filosofiske metode hvor genealogien beskrives som en slags nøktern eller ydmyk historisk-positivistisk kritikk av visse diskursers beviselig naive antagelser om historisk nødvendighet. Slik blir det synlig at genealogien åpner for en politisering av antatt apolitiske samfunnsområder som kan forstås som *opplysning*, dvs. utgang av selvforskyldt umyndighet. Foucaults rammeverk har imidlertid ikke rom for noe begrep om et substansielt, selvlovgivende politisk subjekt, og den opplyste, politiserte aktøren kan dermed kun forstås som en uforpliktet og retningsløs politisk *laps*.

For å videreutvikle dette subjektsbegrepet, snus så fokuset mot den konkrete genealogiske analysen av moderne, statlig-politisk styringspraksis som Foucault gjennomførte ved Collège de France mellom 1976 og 1979. Ved at det genealogien med dette tar til objekt et konkret- og hverdagslig-politisk diskursivt felt, kan opplysningseffekten dermed gis et mer substansielt og alvorspreget tilsnitt. Lapsens skjødesløse og lekne virksomhet i det politiserte diskursive feltet utmynter seg nå nemlig som transformasjoner og perverteringer på grensen mellom allerede, *konkret-politiske* og kritiserte, *politiserte* diskursive praksiser. Styrings-genealogien påviser og oppløser med andre ord kunstige fastlåsnings i et strategisk felt av allerede motstridene, konkret-politiske diskursive praksiser.

Både kritikk- og politikkbegrepet har imidlertid fremdeles et par svakheter, og oppgaven forfølger derfor problemstillingen inn i Agambens egen styringsgenealogi i *Homo Sacer* II,2. Her tilspisses positivismens antimetafysiske struktur ved at den i større grad intervenserer i det strategiske feltet og påpeker den metafysiske, suverenitetsfunderte styringsmaktens manglende fundament - tronens tomhet. I forlengelsen av dette videreutvikles også begrepet om den politiske aktøren til å omfatte en aktør som konstituerer det genuint politiske ut av dette tomrommet, og som Agamben skjematiserer som Bartlebys hvilen i potensialiteten. Dette innebærer imidlertid at Agamben beveger seg utenfor det historisk-positivistiske rammeverket, men ved å bryte Bartleby mot lapsen, åpnes det for en interessant reaksjon mellom de to genealogiene: En på samme tid nøktern og intervenserende antimetafysisk kritikk av politisk styring som kan tilskrives en både hverdagslig og radikal politisk funksjon.



# Forord

Foucault skriver et sted om en tid i hans egen ungdom da han «fremdeles trodde at det å skrive var en glede.» Uten sammenlikning for øvrig, er jeg nå merkelig usikker på hvordan jeg skal lese dette. For selv om arbeidet med oppgaven har vært tyngre og vanskeligere enn jeg kanskje så for meg, så har strevet ved skrivingen ofte vært vanskelig å skjelne fra moroa. Og sånn sett har jeg nok veldig mye å takke veileder Stig Hareide for, både for å vise meg hvor tungt og vanskelig det er å drive med filosofi, men også for å hindre at dette dreper lysten til å mose på. Uten den velvilje, tålmodighet, generøsitet og inspirasjon Hareide har bidratt med, ville arbeidet enten strandet eller forlist fullstendig. I tillegg må jeg takke Emma Skjølberg og Signe Ulimoen Øverli for umistelig kameraderi på og utenfor lesesalen, opphavet for relativt rett navling, samt Ida R. Birkvad for mye rart, deriblant indignasjon og politikk.

Hasle, 12. mai 2014





# Innholdsfortegnelse

1	Innledning: «Man må gå videre, jeg kan ikke gå videre» .....	1
2	Omriiss av Foucaults kritikkmaskin: Diskursanalytisk positivisme og lapsesubjektet.....	11
2.1	Foucaults historiske positivisme.....	11
2.1.1	Muligheten for en analyse på diskursens eget nivå.....	12
2.1.2	Positivitetene og det alltid allerede strategiske feltet .....	16
2.2	Kritikkens politiske subjekt: den halvfrie lapsen .....	22
2.2.1	Praksisenes gradvise transformasjon: Wittgenstein om regelfølgning .....	23
2.2.2	Dyppolitikk, opplysning, lapsen.....	30
2.2.3	Iboende problemer ved kritikkmaskinen: manglende alvor .....	38
3	Styringslogikken og den konkret-politiske lapsen .....	43
3.1	Styringslogikkens genealogi.....	43
3.1.1	Utgangspunktet: To krigsdiskurser .....	44
3.1.2	Styringslogikkens genealogi .....	49
3.2	Frigjøring av den konkret-politiske lapsen.....	58
3.2.1	Frigjøringsvirksomhet i et konkret-politisk strategisk felt.....	58
3.2.2	Den konkret-politiske lapsen.....	62
3.2.3	Vedvarende problemer: spakhet og mystisk kreativitet .....	65
4	Den tomme tronen og Bartleby .....	69
4.1	Agambens styringsgenealogi: styringsmaskinen og den tomme tronen.....	69
4.1.1	Den teologiske-genealogiske undersøkelsen av styring og <i>oikonomia</i> .....	70
4.1.2	Agambens vending mot metafysikken: arkeologi- og anordningsbegrepet .....	76
4.2	Videreutvikling av politikkbegrepet: Bartleby .....	81
4.2.1	Uvirksomhet, livs-form, kommende felleskap .....	82
4.2.2	Potensialitet, Bartleby .....	88
4.2.3	Bartleby, lapsen og den tomme tronen.....	93
5	Avslutning: Ansvarliggjøring.....	99
	Litteraturliste med forkortelser.....	103



# 1 Innledning: «Man må gå videre, jeg kan ikke gå videre»

Jeg skulle gjerne ha glidd umerkelig inn i den diskursen jeg må føre i dag, og i de diskursene jeg kanskje i flere år må føre her. I stedet for å ta ordet, skulle jeg gjerne heller ha blitt omhyllet av det og ført bort langt hinsides enhver mulig begynnelse. Jeg skulle ønske at jeg oppdaget en navnløs stemme mens jeg talte, en stemme som allerede lenge hadde vært der før meg: da ville det ha vært nok for meg å henge meg på, fortsette setningen og installere meg i dens pauser uten at det merkes, som om den hadde gitt meg et tegn ved å nøle et øyeblikk.<sup>1</sup>

Begynnelsen på Michel Foucaults tiltredelsesforelesning ved Collège de France må leses som et uttrykk for en nokså grundig innfløkt sammenblanding av latskap, sviktende mot og dyp indre uro. For ser vi forbi Foucaults kokette selvutslettelse, lar det seg spore frem et spenningsforhold mellom vegringen for å innta rollen som talens kilde på den ene siden, og den uroen som til tross for vegringen allikevel tvinger ham til å gripe ordet på den andre. Altså en spenning mellom «må» og «skulle gjerne». Ønsket om å allerede være innhyllt i diskursen som i en «rolig, dyp og uendelig åpen gjennomsluktighet» for slik å bare kunne la seg føre avsted «i den og av den som et lykkelig stykke vrakgods»<sup>2</sup>, burde være forståelig nok: Sammenliknet med en slik bekymringsløs tilstand preget av tillitsfull ansvarsløshet, er talerens ensomme og ansvarstunge strev med å reise en ny og egen tale på beina knapt noe forlokkende alternativ. Men samtidig må altså Foucault gripe ordet og gjøre nettopp dette. Hvorfor? Jo, på grunn av en nagende mistillit til den diskursen som lokker med denne ansvarsløsheten. Foucault drives av en uro over å fornemme

vanskelig fattbare krefter og farer under denne virksomheten, som likevel er dagligdags og grå, uroen over å ane kamper, seire, sår, herredømme og trelldom bak all disse ord som gjennom så langvarig bruk har tapt sin ruhet.<sup>3</sup>

Denne ubehagelige fornemmelsen gjør naturligvis diskursens trygge favn desto mer forlokkende, men samtidig gir den også favnen en foruroligende eim av ond tro.

Foucaults uro henger sammen med ansvar. For som han viser utover i forelesningen, står uroen og den onde troen i et gjensidig avhengighetsforhold med en innsikt i diskursens

---

<sup>1</sup> Foucault, *Diskursens orden* (heretter DO), 7.

<sup>2</sup> Ibid., 8.

<sup>3</sup> Ibid.

sviktende selvfølgelighet og lite smigrende opphav. Enhver tiltredelse ved Collège de France – en av de mest prestisjetunge utsigelsesposisjonene i Frankrike – henger naturligvis sammen med det filosofiske virket som førte frem til denne tiltredelsen. Og i Foucaults tilfelle består dette virket av en omhyggelig utforskning av nettopp den tilsynelatende tilforlatelige diskursens sviktende selvfølgelighet. Det er derfor Foucault kanskje fremfor noen andre ser seg tvunget til å ta fatt på dette strevsomme og risikable arbeidet med å bygge opp sin egen tale fra grunnen av: i kraft av Foucaults inngående kjennskap til den uutholdelige lettsindigheten og ansvarsfraskrivelsen som hefter ved å la seg føre inn i en tale man aner sår, seire og trelldom bak.

Samtidig er det med all mulig ulyst at Foucault tar fatt på dette arbeidet, og ikke uten grunn. Det å skulle bygge sin egen tale opp fullstendig fra grunnen, og ikke minst å skulle reise denne utsigelsesposisjonen i strid med den bestående diskursens milde, forlokkende strøm av ansvarsløshet, synes å kreve et nær sagt ekstremt heltemot. For som Foucaults undersøkelser etterhvert har vist, er det overhodet *ingenting* som kan tas for gitt ved den bestående talen. Alt ved den er gjennomsyret av de sårene og den trelldommen som støter Foucault vekk fra den. Ikke en gang det jeget som den nye talen må utgå fra, er blottet for denne ruheten, og dermed havner Foucault i en klemme: Stilt overfor diskursens ruhet må han altså selv ta ordet, men *han selv* kan ikke gjøre dette uten å unngå den samme ruheten. Og det er denne markeringen av det paradoksalt umulig-nødvendige ved Foucaults posisjon som han finner igjen i *Den unevnelige*:

Hvor nå? Hvem nå? Når nå? Uten å spørre om det. Jeg, si jeg. Uten å mene det. Spørsmål, hypoteser, kall det det. Gå videre, kall det gå, kall det videre. Kan det tenkes at jeg en dag, kom i gang nå, at jeg en dag simpelthen [...]»<sup>4</sup>

[...] man må gå videre, jeg kan ikke gå videre, man må gå videre, jeg vil gå videre, man må si ord, så lenge det er noen, til de finner meg, til de sier meg [...] kanskje er det gjort allerede, kanskje har de sagt meg allerede [...] man må gå videre, jeg kan ikke gå videre, jeg vil gå videre»<sup>5</sup>

Her er taleren ikke ett med seg selv, men oppstår kun i og med *at* det tales. *Jeget* er dermed ikke i stand til å gå videre, men det vil *komme til* å gå videre i og med at *man* går videre, at *man* sier «meg» og slik lar jeget gå videre. Denne «underlige anstrengelsen» («*kom i gang, nå!*») er det Foucault strever med i tiltredelsesforelesningen, og som han ønsker seg hjelp med fra en navnløs stemme som allerede er i gang.

---

<sup>4</sup> Beckett, *Den unevnelige*, 5.

<sup>5</sup> Ibid., 218. Foucault gjengir denne passasjen i DO, men i en litt annen vridning, jf. DO, 7-8.

Men dermed er det allikevel ikke sagt at Foucault *selv* akter å la seg drive uvilkårlig og ansvarsløst med i denne stemmen som et lykkelig stykke vrakgods. Han vil bare la seg omhylle av stemmen inntil det punktet hvor stemmen, gjennom en «underlig brist», *sier «meg»* - frem til det kommer i gang en stemme som fullt og helt er Foucaults egen. Altså en anstrengelse drevet av en underlig, aporetisk mekanikk: Man må gå videre, jeg kan ikke gå videre, jeg vil gå videre.

\*

Poenget med alt dette er å forsøke å peke på en særegen apori eller paradoksal spenning i Foucaults filosofi som i stor grad utgjør denne oppgavens hovedtema. For i lesningen av Foucault og andres genealogiske undersøkelser kan man av og til oppleve en merkelig slags forrykkelse, eller et slags kick, hvor man innser at visse av ens egne antagelser om f.eks. seksualitet eller straff ikke er like nødvendige som man opprinnelig trodde. Slik utvider undersøkelsene det mulighetsrommet i seksualitets- eller straffspraksisene som disse antagelsene tidligere hadde innskrenket, og dette på en måte som synes nødt til å føre med seg en forandring i seksualitets- eller straffspraksisene. Samtidig er denne kritiske funksjonen som genealogien har ved seg, vesensforskjellig fra den til andre mer sedvanlige kritikktyper som baser på f.eks. rasjonalitet, ideologi eller liknende. Den går nemlig ikke ut på å fordømme én praksis til fordel for en annen, men handler heller utelukkende om å oppheve en spesiell type tvang som virker på valget av *mulige* praksiser. Kritikken er altså først og fremst forbundet med det politiske. Men i forlengelsen av dette blir kritikken også nær sagt en kritikk av forestillingen om nødvendighet i valget av praksiser *som sådan*. Og på denne måten er det at leseren av undersøkelsene kan bli hensatt i en slags aporetisk nølstillstand i slekt med Foucaults egen: Ett eller annet imperativ synes å måtte følge av undersøkelsene, men det virker vanskelig å si akkurat hvilket. Eller sagt på en annen måte: Undersøkelsene utgjør en slags frigjøring, eller en opplysning, men da av et subjekt som i samme slag med denne frigjøringen mister drivkraften til å bruke denne friheten. Og det er denne mildt uutholdelige spenningen mellom kritikk og politisk handling som oppgaven forsøker å utforske ved å gå på jakt etter genealogiens opplysningsfunksjon og det merkelige politikkbegrepet som denne funksjonen er fullstendig avhengig av.

Underveis i oppgaven vil det komme frem at dette politikkbegrepet inngår i et gjensidig avhengighetsforhold med nettopp genealogiens opplysningsfunksjon, samt at, dette forholdet

er best synlig i forbindelse med konkrete genealogiske undersøkelser av statlig-politisk *styring*. For å komme dit er vi imidlertid nødt til å begynne med Foucaults overordnede metodiske rammeverk. Gjennom en lesning av Foucaults egne betraktninger om metode i *Vitensarkeologien*, skal vi i så måte først forsøke å legge ut mekanikken eller strukturen i en særegen type «historisk-positivistisk» kritisk virksomhet som skiller seg fra mye annen type kritikk. Her er det nemlig snakk om Foucaults forsøk på å lage et rom for en egen og relativt ny utsigelsesposisjon som gjør mulig en type kritikk av det sagte uten forankring i en underliggende, absolutt sannhet om tingene, menneskene eller samfunnet, samtidig som den går utover det rent språklige nivået. Denne kritikkens grunnleggende struktur går ut på å påvise et misforhold mellom en gitt diskurs historiske selvforståelse og den samme diskursens faktiske tilblivelse, hvor dette misforholdet påvises gjennom en dyptgravende, «arkeologisk» undersøkelse av diskursens underliggende, men like fullt diskursive, mulighetsbetingelser. For ved å påvise en grunnleggende diskontinuitet og kontingens i disse mulighetsbetingelsenes tilblivelse, svekkes de antagelsene om apriorisk nødvendighet som preger de diskursene Foucaults kritiserer (for eksempel antagelsen om den aprioriske og forutsetningsløse størrelsen «seksualitet»).

At diskursanalysen på denne måten motbeviser muligheten for en apriorisk forankring av den kritiserte diskursen, betyr at kritikkens innvending tar form av et «dere er ikke nødt til å gjøre slik, dere kunne like gjerne gjort annerledes». Dette er en kritikk som snarere virker på bakgrunn av et grunnleggende kontingent historisk-strategisk felt hvor én diskurs' herredømme over andre ikke kan begrunnes eller fordømmes ut ifra et eksternt og absolutt ståsted. Som ofte er blitt bemerket, synes altså kritikken å være låst fast i en lammende historisme. Samtidig fins det en mulig utvei, altså en måte som kritikken allikevel kan være virksom og meningsfull på. For hvis det lar seg gjøre å skille mellom *mer* og *mindre* naive eller løgnaktige diskurser i det strategiske feltet, altså mellom diskurser som er basert på en forestilling om apriorisk nødvendighet på den ene hånden, og mindre naive eller påståelige diskurser på den andre, kan det bli mulig å opprette et vurderingsgrunnlag basert på målet om minst mulig naivitet og løgnaktighet i det diskursive feltet. Foucault selv knytter en slik diskursiv ærlighet til Kants opplysningsbegrep, altså til en utgang av en type umyndighet som aktørene pålegger seg selv utelukkende i kraft av redsel og latskap, og som de dermed alltid allerede har muligheten og evnen til å tre ut av. Kritikkens mål blir i så måte en minst mulig grad av unødvendig forspilt selvlovgivning. Altså et mål om at aktørene i det diskursive feltet i størst mulig grad skal være kjent med det reelle mulighetsrommet for sin egen praksis.

Denne potensielle løsningen på historismens lammelse er imidlertid avhengig av et nokså merkelig aktørbegrep all den tid Foucaults kritiske rammeverk ikke har rom for noen som substansiell viljes- eller subjektstørrelse. Politisk handling forstått som selvlovgivning forutsetter jo nettopp et selv som selvets lover utgår fra, og hvis selvlovgivningen må forstås som så radikal at lovgivningsakten grunnlegger selvet heller enn omvendt, er denne akten nødt til å ta form av en mildt sagt mystisk, *selvdannende* begivenhet. Imidlertid fins det en mulighet for å avmystifisere denne begivenheten hvis vi tar i betraktning hvor grunnleggende og *radikal* Foucaults historisme er. For hvis enhver diskurs *alltid allerede* er et utfall av en kontingent tilblivelsesprosess, så vil nødvendigvis også enhver selvlovgivningsakt i en eller annen grad alltid være prisgitt en allerede eksisterende diskurs som grunnlag og utgangspunkt for denne selvlovgivningsakten. Slik blir det selvet som betinger selvlovgivningen et i en eller annen grad *historisk forankret* selv. Samtidig er Foucault langt fjernet fra en slags strengt kausal og deterministisk historiefilosofi, og parallelt med denne historiske betingetheten må derfor selvlovgivningen samtidig tenkes tilgodesett med en eller annen slags grunnleggende ubestemthet. Selvlovgivningsakten tar altså form av en merkelig slags frihetspraksis som finner sted *på bakgrunn av* et sett historiske betingelser, men som samtidig har et eller annet ved seg som lar akten føre utover disse betingelsene. Altså selvlovgivning som en slags *kreativitet*, innovasjon eller eksperimentering i det strategiske feltet heller enn en som en eksternt forankret «urhandling». Med dette aner vi konturen av et særegent begrep om politisk handling som kan holde vann også innenfor Foucaults metodiske rammeverk, og som Foucault like før sin død begrepsliggjør med Baudelaires begrep om *lapsen*, selve symbolet på modernitetens skjødesløse og ny-skapende omgang med tradisjonen.

Kun i og med dette ennå merkelige politikkbegrepet er det vi kan forsøke å reise Foucaults kritikk på beina, for bare i lys av lapsens selvlovgivningspraksis blir det synlig et incentiv, en funksjon og et normativt grunnlag som kan gjøre denne kritikken operativ. For å videreutvikle denne ennå bare uklare forståelsen av både politikkbegrepet og kritikkens funksjon som sådan, og med en mistanke om at visse områder er bedre egnet til en slik utvikling enn andre, er det så at vi vender oss mot Foucaults forelesningsrekker ved Collège de France fra mellom 1976 og 1979. Her utføres det nemlig en konkret, genealogisk undersøkelse av statlige styringspraksiser, altså av politisk makt i en slags hverdagslig og konkret forstand. Gjennom en diskusjon og utprøving av kritikk- og politikkbegrepet på dette konkrete feltet, vil det så bli gradvis klarere hvor tett sammenhengende begrepet om diskursiv undertrykkelse eller -umyndighet er med lapsemodelleringen av politisk handling. Dertil vil lapsebegrepet vise seg

å være spesielt godt tilpasset det ikke-filosofisk og allerede konkret-politiske diskursive feltet. For ved at lapsens eksperimentering tar utgangspunkt i *allerede politiske* praksiser, får lapsens kreativitet et mer konkret politisk tilsnitt. Samtidig vil det imidlertid bli tydelig hvordan Foucaults styringsgenealogi lider under et for svakt begrep om styringsdiskursiv undertrykkelse, all den tid genealogien først og fremst angriper de naive styringsdiskursene *indirekte*. Parallelt med dette forblir også den nå konkret-politiske lapsens kreativitet ennå en noe mystisk størrelse, selv om forankringen i styringsfeltet gjør den mer håndterlig. Både den genealogiske kritikken av den moderne styringsdiskursen og denne kritikkens politiske funksjon fremstår altså fremdeles som noe underutviklet og ufullendt.

Dette er grunnen til at vi fjerde kapittel vender oss mot Giorgio Agambens videreutvikling av Foucaults styringsgenealogiske prosjekt i *Homo Sacer* II, 2. I og med denne videreutviklingen beskriver Agamben nemlig det moderne styringsdiskursen som en egentlig *hul maskin* som på finurlig vis makter å tildekke det tomrommet det har i sitt indre. Styringsmaskinen viser seg å være virksom i kraft av en mer eller mindre løgnaktig forestilling om styringsmaktens forankring i en substansiell suverenitetsstørrelse. Når Agambens kritikk på denne måten i mye større grad enn Foucault *direkte* angriper den naive eller feilaktige styringsdiskursen og, så å si, intervenserer ved å avdekke tronens egentlige tomhet, oppnår vi en tilspisset forståelse av kritikkens politiske funksjon som opplysning. Samtidig spisses også politikkbegrepet ved at Agamben knytter det avdekte tomrommet til en forståelse av politisk handling som *potensialitet*. Og i ytterste konsekvens gjør dette at Agamben beveger seg utover det genealogiske rammeverket vi prøver å holde oss innenfor. Men, hvis vi bryter Agambens potensialitetsbegrep mot lasebegrepet, åpner det seg samtidig en mulighet for at vi kan beholde den alltid-allerede historiske forankringen ved å tenke tronens tomhet som et nyss åpnnet vakuum i det diskursive, strategiske feltet. Ved å gjøre dette, vil genealogiens avdekking av tronens tomhet tvinge frem en reaksjon fra de nærliggende praksisene i kraft av at styringsmakten grunnleggende sett er avhengig av en legitimitetsinstans (kongens rett, det representerte folket) for å være virksom. Kritikken setter dermed i gang en lapsemessig eksperimentering og transformasjon i den delen av det diskursive feltet som grenser opp mot det nyåpnede vakuumet og som på sikt vil kunne fylle dette vakuumet – altså som en utjevning av en kunstig opprettholdt trykkforskjell som drives av kreftene i et alltid allerede dynamisk, lukket system. Slik vil vi kunne forespeile oss en kritikk av den suverenitetsbaserte styringsdiskursen slik denne er gjeldende i f.eks. asylpolitiske spørsmål, hvor den genealogiske kritikken av denne styringsdiskursen tvinger de nærliggende, andre politiske diskursene som



f.eks. den demokratisk-politiske og den humanitær-politiske, til å transformere seg og vokse inn på det området som suverenitetsdiskursen tidligere urettmessig hadde gjort beslag på. Altså styringsgenealogiens politiske opplysningsform forstått som en politiserende ansvarliggjøring, hvor denne funksjonen tar form av en relativt innstendig ansporing til økt grad av lapsemessig, uhemmet eksperimentering i det politiske praksisene.

Med dette blir mulig å se klart det tette, symbiotiske forholdet mellom kritikkens funksjon som antimetafysikk og det tilhørende begrepet om politisk handling, hvor den politiske handlingen tvinges frem i kjølvannet av åpningen av et kunstig opprettholdt vakuum i det strategiske feltet. Kritikkbegrepet og politikkbegrepet er altså to sider av samme mynt, og sammen utgjør de en slags internt konsistent «måte å se på», eller som en selvgående slags kritikkmaskin. Dermed kan vi òg bedre forstå og delvis også løse opp den aporien som volder Foucault startproblemer under tiltredelsesforelesningen ved Collège de France. For når den politiske handlingen forankres i de alltid allerede eksisterende praksisene og kun tar form av en fri og naturlig transformerende virksomhet *på bakgrunn* av disse praksisene, forutsetter dette at kravene for hva som kan telle som en ekte politisk handling blir nedjustert. Nettopp denne avmystifiseringen av den politiske makten og av politisk handling som sådan (halshuggingen av både kongen og det Politiske Subjektet), er det den genealogiske kritikken av forestillingene om styringsdiskursenes aprioriske forankring bevirker. Og kun i og med kritikkens oppvurdering av det ikke-aprioriske, altså kun ved å tenke politisk handling som sådan som i seg selv en uren, skjødesløs og nær sagt usaklig virksomhet på grensen mellom det gamle og det nye – altså kun etter å han ufarliggjort og vanhelliget det å i politisk forstand ta til orde – er det at kritikkens innsikt i det sagtes bakside ikke lenger blir lammende, og at Foucault allikevel får mot til å tre inn i talen og selv gripe ordet.

\*

Den spenningen og det gjensidige avhengighetsforholdet mellom kritikken og det politiske som altså er oppgavens hovedtema, innebærer at utviklingen av dette temaet vil måtte ta form av en pendling mellom de to begrepene med gradvis økende utslag: Utdypningen av kritikkbegrepet vil dels bevirke og dels fordre utdyping av politikkbegrepet, og vice versa. Følgelig vil oppgaven innebære en del repetisjon og tidvis enerverende sirkelgang, men forhåpentligvis kan denne fremgangsmåten forsvares med henvisning til temaets nær sagt dialektiske natur. Tilsvarende vil det foregå en analog pendling mellom generelle metodiske betraktninger og en

mer konkret diskusjon av styringsdiskurser og -praksiser. Dette må sees i forbindelse med Foucaults ofte uttalte (og ofte ikke overholdte) påbud om å forankre filosofisk tenkning i konkrete problemfelt. Selv om en fullkomment konsistent overholdelse av et slikt abstraksjonsforbud naturligvis ville munnet ut i en nokså skrynn og utilfredsstillende undersøkelse, ligger det allikevel i genealogiens innerste vesen en slags dyp aversjon mot universelle, allmenngyldige begreper om mer eller mindre absolutte instanser. Pendlingen mellom det abstrakte og det konkrete er et forsøk på å balansere mellom disse to hensynene.

I forlengelsen av dette er det fristende å bemerke at oppgaven hverken er tenkt som en ren utlegning eller en ren kritikk av Foucault og Agamben, men snarere som en lesning eller tolkning hvor det blir forsøkt jobbet frem noe som er iboende og uforløst ved disse to tenkerne. Uten sammenlikning forøvrig er det nærliggende å skjele til det Agamben beskriver som et filosofimetodisk prinsipp om filosofiske teksters *Entwicklungsfähigkeit*, hvor det han kaller en teksts filosofiske element nettopp er et slikt usagt som til en viss grad krever å bli utviklet av leseren. I denne typen tolkningsarbeid blir det dermed vanskelig å skille mellom objekt og fortolker, siden arbeidet jo består av en mer eller mindre substantiv transformasjon av den teksten som man tar utgangspunkt i, samtidig som fortolkeren delvis, men langt fra fullkomment, vil være begrenset av det rom som forfatteren av teksten lot stå åpent. Som Agamben skriver, er det tryggest i et slikt arbeid å tilskrive den leste teksten *mer* heller enn mindre av det man leser ut av den, fordi konsekvensene av dette er mindre alvorlige enn av å tilskrive seg selv poenger som egentlig tilhører teksten.<sup>6</sup> All den tid tekstene som behandles i denne oppgaven kan sies å inneholde en nokså stor andel slike usagtheter, vil vår bruk av tekstene her av og til stå i fare for tillegge dem mer enn det strengt tatt er grunnlag for.

Dette impliserer i sin tur et visst syn på filosofiens vesen. Uten at vi skal vekke noen tradisjonsfeidemessige uhyrer, må vi like fullt bemerke at denne oppgaven er forsøkt skrevet inn under vingen på et syn på filosofi som en *måte å se på* heller enn som et perspektiv dominert av hensynet til absolutte filosofiske størrelser som fornuft og sannhet som sådan. I dette synet må disse størrelsene snarere anees som *i seg selv* sekundære til bestemte måter å se på. En filosofisk posisjon må derfor vurderes ut ifra andre størrelser enn disse. Som Arild Utaker skriver:

Utfra Wittgenstein kan vi si at en måte å forstå noe på er begrunnet når den tillater oss å se ting på en riktig måte. I denne forstand vil f.eks. det å forstå logikken eller

---

<sup>6</sup> Agamben, «What is a Paradigm»; Agamben, *The Signature of All Things*, 8. Jf. også Snoek, «Agamben's Foucault», 44-45.

matematikken for Wittgenstein bl. a. innebære det å se at matematikken ikke kan begrunnes utfra noe som antas som mer grunnleggende. Å begrunne den slik vil derfor være å misforstå den. Men mer generelt innebærer dette at en filosofisk forståelse ikke begrunnes ved de begrunnelser den gir, men ved den *klarhet* den måtte gi (f.eks. klarhet i det som muliggjør at noe kan gjelde for sant). Følgelig er en filosofis gyldighet knyttet til dens *effekt*.<sup>7</sup>

I dette perspektivet er dermed filosofi langt fjernet fra et arbeid med å utforme et allmenngyldig og altoverskuende system. Snarere er det snakk om en virksomhet som er mer eller mindre blottet for absolutte regler, og hvor målet til en hver tid er å forsøke å reise på bena en måte å se på som gjør mulig en forøket klarhet av en gitt (felles) problemstilling eller et (felles) gitt saksforhold.<sup>8</sup>

Vi kan naturligvis ikke her gå inn i de problemstillinger som uunngåelig vekkes til live av et slikt syn på filosofi, men kun henvise til den filosofiske tradisjonen vi søker ly hos. Forhåpentligvis har vi allikevel hintet til hvordan Foucault og Agambens undersøkelser av statlig styring er blitt lest i denne oppgaven: nettopp som en måte å se statlig styring på som kan bidra til å gi en klarere forståelse av de politiske sidene ved denne praksisen. Slik sett kan oppgaven kokes ned til en undersøkelse av det styringsgenealogiske prosjektet som en måte å se på – eller en slags filosofisk begrepsmaskin.<sup>9</sup> Den eventuelle effekten av (funksjonen til) den styringsgenealogiske måten å se på kan slik sett tenkes å utmynte seg i en klarere forståelse av en i utgangspunktet problematisk (felles) filosofisk-politisk situasjon. Slik er håpet at vi i utforskningen av denne måten å se på vil kunne falle mer til ro – om ikke med saksforholdene, så i hvert fall i forståelsen av hvordan vi kan, bør og må forholde oss til dem.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Utaker, *Å lese filosofi*, 158, siste kurs. min.

<sup>8</sup> Ibid., 9-28, 147-180.

<sup>9</sup> Deleuze og Guattari, *What is Philosophy?*, 1-61.

<sup>10</sup> På sedvanlig voldsomt vis betegner Agamben de saksforholdene vi her tenker på som «den blodige mystifikasjonen som forsvarer en ny verdensorden» (*Homo sacer*, 35). Eventuelt kan vi låne en annen noe svulstig pekepinn fra *Farvel til våpnene*, og beskrive dem ved navn og tall alene: Dublin II, Lampedusa, Middelhavet.



## 2 Omriss av Foucaults kritikkmaskin: Diskursanalytisk positivisme og lapsesubjektet

### 2.1 Foucaults historiske positivisme

Foucaults metodeverk, *Vitensarkeologien* åpner med et tilbakeblikk på de tre større historisk-filosofiske undersøkelsene Foucault hadde foretatt frem til utgivelsestidspunktet: *Galskapens historie*, *Klinikkens fødsel* og *Tingenes orden*. Felles for disse undersøkelsene er at de alle på sett og vis oppdager en gruppe antagelser eller forutsatte slags rammeverk som ligger til grunn for de forskjellige disiplinene, praksisene og institusjonene som analyseres i de enkelte undersøkelsene, og som i utgangspunktet ikke selv er synlig reflektert over innenfor de områdene som hviler på dem. Undersøkelsene arbeidene må videre sies å ha blitt utført til en viss grad i blinde, uten noe klart definert metodisk grunnlag, og det er først i og med *Arkeologien* at dette grunnlaget nå blir forsøkt kartlagt. Metoden følger så å si utfallet av undersøkelsene heller enn at undersøkelsene omvendt var informert et overordnet metodisk prinsipp. I og med dette ser vi dermed tegn til det vi her skal forsøke å utdype, nemlig den måten Foucaults historisk-filosofiske arbeider utgjør en særegen type *positivistisk kritikk*. Dette innebærer en kritisk virksomhet som kun søker forankring i det som mer eller mindre forutsetningsløst åpenbarer seg for kritikeren, og som altså i Foucaults tilfelle tar form av de utematiserte diskursive antagelsene som undersøkelsene påviste.

Og med denne positivismen blir *Arkeologien* i tillegg preget av en nokså sympatisk ydmykhet. Dette fordi den først og fremst går ut på å undersøke *hvor vidt* en slik ny og usikker utsigelsesposisjon overhodet kan la seg opprettholde, snarere enn at den fremsetter et altoverskuende filosofiske system. Det er altså snakk om å undersøke muligheten for en bestemt type beskrivelse hvor denne beskrivelsen ikke fortrenger andre beskrivelser av det samme, men snarere utgjør et tillegg til dem. Som Foucault selv skriver:

[R]ather than trying to reduce others to silence, by claiming that what they say is worthless, I have tried to define this blank space from which I speak, and which is slowly taking shape in a discourse that I still feel to be so precarious and so unsure.<sup>11</sup>

Og videre, om *utsagnet*, et av analysens mest sentrale begreper:

---

<sup>11</sup> Foucault, *Archaeology of Knowledge* (heretter AK), 18-19.

I would like to reveal a descriptive possibility, outline the domain of which it is capable, define its limits and its autonomy. This descriptive possibility is articulated upon others; it does not derive from them [...] [T]he analysis of statements do not claim to be a total, exhaustive description of 'language' (*langue*), or of 'what was said' [...] The analysis of statements corresponds to a specific level of description.<sup>12</sup>

Altså, paradoksalt nok, en ydmyk positivisme. Vi skal nå følge Foucaults i dette prosjektet ved å gå inn i et par av de metodiske verker hans, først og fremst den nevnte *Arkeologien*, samt *Diskursens orden* og et par tekster om Nietzsche.

### 2.1.1 Muligheten for en analyse på diskursens eget nivå

La først gi en foreløpig bestemmelse av de begrepene Foucault benytter i omtalen av de institusjonene, praksisene og disiplinene som han analyserte i de nevnte undersøkelsene. En *diskurs* utgjør her en gruppe *utsagn* som hører sammen i et slags system eller formasjon. *Utsagnet*, i sin tur, må forstås som en *utsigelse* som blir gjentatt og gitt meningsfunksjon i og med det diskursive systemet som organiserer det. Utsagnet er således diskursens minste bestanddel eller atom. *Utsigelsen*, derimot, må forstås som det blotte faktum at noe sies overhodet, *før* det blir et utsagn i og med diskursen.<sup>13</sup> Videre definerer Foucault de antagelsens som undersøkelsene oppdaget at betinget diskursen, som diskursenes *dannelsesregler*, forstått som de reglene eller lovmessighetene som betinger den diskursive formasjonenes dannelselse og eksistens. Disse dannelsesreglene beskriver han i fire kategorier: antagelser om *diskursobjektets enhet* (f.eks. om kunst, straff eller sykdom som enhetlige størrelser), antagelser om en *enhetlig utsagnsmodalitet* (f.eks. om at legen og sykehusets rolle, autoritet og funksjon alltid er og har vært den samme), antagelser om *begrepssystemenes enhet* (f.eks. om naturvitenskapenes resonneringsmåte og bruk av begreper som noe enhetlig), og endelig *de overgripende teoretiske og tematiske rammeverkenes enhet* (som f.eks. slektskap, evolusjon, sirkulasjon som enhetlige rammeverk).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ibid., 121-122. Om oversettelsen av *énonciation*, se under.

<sup>13</sup> Jf. ibid., 89-92; 120-121; 130-131; Foucault, *Vitensarkeologien* (heretter VA), 39.

<sup>14</sup> Foucault, *Vitensarkeologien* (heretter VA), 44-65; 68-72. Utover i oppgaven skal vi se at Foucaults mange begrepssett har en tendens til å flyte over i hverandre. Agamben har i så måte få skrupler med å slå disse settene sammen der det tjener ham, jf. f.eks. *What is an Apparatus?* 1-12, og *The Signature of All Things*, 9-11. En slik lemfeldighet i begrepsbruken kan i så måte sies å stemme overens med det filosofisynet vi omtalte i innledningen, jf. Deleuze og Guattari, *What is Philosophy?*.

Ut ifra disse begrepene er det altså at Foucault anskueliggjør de undersøkelsene han har gjort som en undersøkelse av nettopp diskursen. I disse undersøkelsene har dannelsesreglene, som altså ofte kun taust er forutsatt i diskursen, vist seg å være utsatt for historisk forandring til en så stor grad at en slik taus og ubegrunnet forutsetning av dem ikke vil være holdbar. Som eksempel vil «straff» ikke uproblematisk kunne forutsettes som den nødvendige og selvfølgelige størrelsen som strafferettsdiskursen er organisert rundt, når dette diskursobjektet viser seg å ha forandret seg over tid i så stor grad at det ikke kan karakteriseres som en apriorisk entitet. Følgelig er det grunnlag for å undersøke det forutsatte og pretendert enhetlige objektet nærmere, for slik å få klarere grep om hvorfor akkurat denne objektforståelsen opprettholdes innenfor den praksisen det er virksomt i. Og ved at man går på jakt etter grunnlaget for denne opprettholdelsen, ser vi dermed hvordan Foucaults undersøkelser potensielt kan påvise at de forskjellige praksisene, kunnskapene og institusjonene kan være betinget av faktorer som ikke umiddelbart er synlige innenfor disse samme områdene. Disse faktorene, altså dannelsesreglene, er altså i vesentlig grad ikke forankret i substansielle og enhetlige størrelser som diskursene i en eller annen forstand er fundert på, men må snarere ansees som historisk foranderlige (galskap eller litteratur kan ikke ansees som ahistoriske enheter).<sup>15</sup> Beskrivelsen av disse dannelsesreglene står altså sentralt i Foucaults type undersøkelser. Og slik kan vi også forstå Foucaults begrep for denne typen undersøkelse – *arkeologi* – altså som en slags diskursiv utgravning av det beståendes underliggende og mer eller mindre synlige opphav og fundament.<sup>16</sup>

En slik vektlegging av diskursens underliggende, organiserende og tause forutsetninger minner i så måte veldig om en slags strukturalistisk analyse hvor en praksis tenkes underlagt strukturene i et underliggende og omfattende formsystem. Foucault ble ofte forsøkt satt i bås med denne tradisjonen, men spesielt fra og med *Arkeologien* motsetter han seg dette i større og større grad.<sup>17</sup> Dette henger sammen med hvordan Foucault med de historiske analysene sine mener å ha vist at slike antatt universelle, underliggende lingvistiske strukturer selv har vært underlagt historisk forandring, slik at også disse strukturene har vært påvirket av den typen faktorer som Foucault er på jakt etter å beskrive.<sup>18</sup> Det nivået som Foucault søker å snevre inn

---

<sup>15</sup> VA, 27-54.

<sup>16</sup> AK, 142-148.

<sup>17</sup> Jf. f.eks. Foucault, «Structuralism and post-structuralism», 434-438; Foucault og Trombarodi, *Remarks on Marx* (heretter RM), 83-113. Jf. også Paden «Locating Foucault», 19-23.

<sup>18</sup> Jf. Paden, *Ibid.*, 26-32. Jf. også AK, 219-225; DO, 33-38.

og utføre analysene på, er altså ikke nivået til språkssystemets underliggende strukturer, men *diskursenes eget*. Som Foucault skriver:

Det «førbegrepslige» nivået vi herved har avdekket, henviser verken til noen idealitetshorisont eller til abstraksjonenes empiriske tilblivelse [...] Selv om organiseringen av et sett med regler i diskursens praksis ikke utgjør en begivenhet som er like lett å plassere som en formulering eller en oppdagelse, kan den imidlertid bestemmes i historiens element [...] Dette «førbegrepslige» vi nå har beskrevet, skisserer ikke en horisont som skulle stamme fra historiens dyp og opprettholdes gjennom historien, men tvert imot – på det mest «overfladiske» nivået (på diskursenes nivå) – det settet med regler som faktisk anvendes der.<sup>19</sup>

De dannelsesreglene som arkeologien avdekker og beskriver, må altså lokaliseres på diskursens eget nivå, og må ikke tenkes som noe *annet* enn det som forløper på dette akkurat dette nivået.

Hva slags status har så de dannelsesreglene som arkeologien beskriver på dette nivået, er de noe mer enn de utsagnene de fletter sammen? Foucault innrømmer at man på sett og vis kan kalle dem «førdiskursive» og åpner dermed for at de kan bestå av noe mer enn disse utsagnene, men, som han presiserer, bare hvis dette betyr at dannelsesreglene «definerer de reglene diskursen virkeliggjør som særegen praksis.»<sup>20</sup> Diskursen, som en særegen praksis, virkeliggjør altså et sett regler som Foucault beskriver som et «komplekst knippe relasjoner [...] som foreskriver det som må ha blitt satt i forbindelse i en diskursiv praksis for at denne skal referere til det og det objektet, for at den skal sette i spill det og det utsagnet» og så videre.<sup>21</sup> Men siden disse reglene befinner seg på samme nivå som den diskursive praksisen de betinger, altså siden reglene gjøres virkelige av praksisen og denne praksisens regelmessighet, blir det samtidig vanskeligere og vanskeligere å se at regelens status i noen vesentlig grad er forskjellig fra den praksisen den betinger. For reglene som betinger diskursen befinner seg jo altså helt og holdent på diskursens eget nivå. Dette virker paradoksalt, siden hele poenget til Foucault er å lokalisere et nivå bestående av faktorer som betinger selve den diskursive praksisen. Hvis disse betingelsene og det betingede befinner seg på samme nivå, så synes jo diskursen paradoksalt nok å betinge seg selv.

Denne selvbetingelsen henger imidlertid sammen med hvordan faktorene betinger den blotte *eksistensen* eller muligheten til utsagnet som utsagn, slik at de *på sett og vis* tilhører et

---

<sup>19</sup> VA, 66.

<sup>20</sup> VA, 80, min kurs.

<sup>21</sup> VA, 78.



nivå forut for det sagte og dermed vanskelig lar seg tematisere innenfor det språket de utgjør mulighetsbetingelsene til. Samtidig viser Foucault at disse betingelsene ikke utgjør noe *mer* eller noe annet enn det sagte, men at de snarere består av forbindelser til andre utsagn og diskurser. I så måte er utsagnets *eksistens* betinget av de utsagnene som allerede er i spill, som i sin tur igjen er betinget av andre utsagn og diskurser, og så videre:

Det analysen av formasjonene oppdager bak det fullførte systemet, er ikke selve livet, det sydende, det livet som ennå ikke er fanget inn; det er et uendelig tykt lag av systematikker, et tettpakket mangfold av relasjoner.»<sup>22</sup>

Dermed synes utsagnet å være underlagt et sett mulighetsbetingelser som i bunn og grunn består av sammensatte systemer av utsagn og utsagnsrelasjoner. Og dette tettpakkede mangfoldet er det Foucault prøver å anskueliggjøre ved hjelp av det paradoksale begrepet om det *historiske a priori*. Denne størrelsen kan forsøksvis tenkes som et slags topolet begrep som betegner en dialektisk sammenheng mellom noe som på samme tid er apriorisk og foranderlig. På denne måten må vi tenke at utsagnet, som vi har sett er underlagt dannelsesreglene som mulighetsbetingelse, samtidig har knyttet til seg en slags energi som kan endre disse mulighetsbetingelsene all den tid *utsagnet selv* bidrar til å danne slike mulighetsbetingelse for andre utsagn.<sup>23</sup>

Denne merkelige energien søker Foucault og beskrive ved hjelp av begrepet om utsagnets begivenhetskarakter, og som så å si utgjør motpolen til den aprioriske delen av begrepet (altså dannelsesregelen). Et helt vesentlig trekk ved både dannelsesregelen som utsagnets mulighetsbetingelse, så vel som diskursnivået som sådan, er nemlig at de betingende faktorene som omtales ikke står i noen direkte og kausalt tvingende forbindelse med det sagte. Reglene som betinger et gitt begrepsapparat er dermed ikke i seg selv tilstrekkelige for å kausalt *forklare* den enkelte begrepsdannelsen, men utgjør kun ett av flere sett forutsetninger for den. Følgelig lar disse mulighetsbetingelsene det forbli åpent et rom hvor andre typer faktorer kan komme i spill *innenfor* de rammene mulighetsbetingelsene har satt. Og gjennom en slags pervertering av dette mulighetsrommet, blir det altså mulig å forandre disse rammene innenfra. For rammene består fremdeles ikke av annet enn regelmessigheten til den praksisen som foregår

---

<sup>22</sup> VA, 80,

<sup>23</sup> AK, 90-118; 122-127, 142-148. Jf. også Utaker, «Foucault og Kant».

innenfor dem, så å si, hvor denne praksisen tillegges en ubestemthet eller frihet innenfor (og altså delvis også utover) disse rammene.<sup>24</sup>

Slik beskrives reglene som utgjør det historiske a prioriet som en merkverdig slags foranderlig gruppe:

[...] these rules are not imposed from the outside on the elements that they relate together; they are caught up in the very things that they connect; and if they are not modified with the least of them, they modify them, and are transformed with them into certain decisive thresholds.<sup>25</sup>

Det er altså snakk om en slags paradoksal, betinget energi som virker på sine egne betingelser, dvs. om utsagnet som en begivenhet eller hendelse som er underlagt mulighetsbetingelser på den ene hånden, og samtidig etterlatt et mulighetsrom innenfor disse betingelsene på den andre, hvor dette mulighetsrommet også innebærer muligheten til å forandre betingelsene og rommet innenfra. Utsagnet er altså både betinget og ubetinget: dannelsesregelens form som et historisk a priori innebærer at utsagnet tilskrives en merkelig type frihet eller ubestemthet.

Arkeologien beskriver altså diskursen ut ifra en merkelig slags dialektikk mellom et sett synlig-usynlige betingelser (mulighetsbetingelsene), på den ene hånden og en slags ubestemmelig, begivenhetsmessig energi (utsagnets karakter som begivenhet) på den andre. Og vesentlig for denne dialektikken er at de to partene utgjør sider av én og samme mynt, nemlig diskursen som en historisk-apriorisk størrelse. For å få klarere grep om denne ennå merkelige dialektikken, må vi nå vende oss til Foucaults genealogibegrep.

### **2.1.2 Positivitetene og det alltid allerede strategiske feltet**

Innbakt i Foucaults bestrebelser på å undersøke diskursen på diskursens eget nivå, ligger altså at man må unngå å beskrive diskursens historiske utvikling ut ifra en eller annen slags underliggende og mer eller mindre streng kausal eller teleologisk nødvendighet. Enhver slik forklaring av historisk forandring vil jo forutsette nettopp et underliggende sett historisk-aprioriske begreper som diskursanalysen selv prøver å unngå. Dermed er det imidlertid langt ifra sagt at Foucault bestrider en slik forklarings verdi eller sannhetsgehalt, men kun at Foucaults eget analysenivå altså søker seg henimot én bestemt blant flere typer faktorer som

---

<sup>24</sup> AK, 133-141. Jf. også Utaker, «Wittgenstein og Foucault». Denne begivenhetskarakteren skal vi se gradvis utvikler seg til å danne grunnlag for, og på sett og vis utgjøre, det som i vårt perspektiv utgjør det politiske.

<sup>25</sup> AK, 144.

betingelser det sagte, nemlig de faktorene som ligger på nivå med den blotte diskursen og bare den. Å slik beskrive det sagte på diskursens eget nivå, innebærer i så måte å bevisst unnlate å redusere det sagte til noe annet enn det sagte selv overhodet, og heller å anse det sagt som nettopp en på sett og vis uforklarlig, ureduserbar og utolkbar begivenhet. Altså en beskrivelse av diskursiv historisk forandring som prøver å unngå å beskrive forandringen ved hjelp av noe annet enn seg selv: en i vesentlig forstand «ikke-allegorisk» beskrivelse.<sup>26</sup>

Denne ikke-allegoriske historiografien går ut på å nøye undersøke de fortidige diskursene som postuleres som forløperne til en bestemt nåtidig diskurs. Slik vi den prøve å lokalisere hva ved disse forløperdiskursene som ikke er holdbart i den påfølgende utviklingen av den diskursen som forløperdiskursenes plass. Med et slikt historisk blikk vil man dermed kunne isolere hvilke eksistensbetingelser som er forsvunnet underveis i diskursens utvikling, hvilke som er blitt forvandlet og hvilke nye som har dukket opp. Altså en beskrivelse av hvordan selve diskursfeltet har forandret seg. Slik vil man kunne finne hvilke endrede dannelseslovmessigheter – altså hvilke endrede objektsforståelser, teoretiske horisonter, utsagnsmodaliteter og/eller begrepssystemer – som bruddet mellom to diskurser impliserer. Altså ikke å i kausal eller teleologisk forstand *forklare* en utvikling, men heller å ta en serie historisk gitte og (påstått eller reelt) beslektede diskurser for gitt, for så å undersøke hvordan forskjellen dem imellom impliserer hvilke forgangne, forvandlede eller tilkomne mulighetsbetingelser.<sup>27</sup> Dermed er det snakk om en undersøkelse av tilblivelse og utvikling i et slags historisk-diskursivt felt hvor endringene i dette feltet blir forsøkt beskrevet som ureduserbare begivenheter – eller ureduserbare, historiske *positiviteter*. Den historiske beskrivelsen av disse positivitetene er det Foucault kaller genealogi, nemlig en historisk beskrivelse som så å si lemmer det arkeologiske blikket på diskursens mulighetsbetingelser inn i seg ved å undersøke disse betingelsenes historiske forløp som begivenhetsmessige positiviteter.<sup>28</sup>

Foucault skriver selv om hvordan en slik ennå mystisk historisk-positivistisk analyse med den tilfeldige, ureduserbare begivenheten som fundamental kategori møter «filosofiske eller teoretiske problemer som sannsynligvis er fryktelige», hvor disse problemene er knyttet til «fraværet av en teori som gjør det mulig å begripe forholdet mellom tilfellet og

---

<sup>26</sup> AK, 155. Jf. AK, 151-156; 185; 191-192.

<sup>27</sup> AK, 142-148. Jf. også Utaker, «Michel Foucault: Tenkning og historie», 156-161.

<sup>28</sup> DO, 29-38. Se også under.

tenkningen.»<sup>29</sup> Foucault gir imidlertid ikke opp av den grunn, og søker heller å reise på beina nettopp en slik manglende teori:

De grunnleggende begrepene som nå trenger seg på, er ikke bevissthet og kontinuitet (med de tilhørende problemer om frihet og kausalitet), det er heller ikke tegn og struktur. Det er begrepene begivenhet og rekke, med det settet av begreper som er forbundet med dem – regularitet, tilfeldighet, diskontinuitet, avhengighet og transformasjon. Det er i kraft av en slik begrepsmengde at den diskursanalysen jeg tenker på, knytter seg til – selvsagt ikke den tradisjonelle tematikken som gårsdagens filosofer fremdeles tok for å være den 'levende' historien – men til *historikerens faktiske arbeide*.<sup>30</sup>

Muligens er det ved hjelp av en slik historiografisk praksis, altså det Foucault kaller «historikerens faktiske arbeide», at analysen allikevel kan bli flyvedyktig, og som gir det form av «lite (muligens avskyelig) maskineri som gjør det mulig å innføre tilfellet, diskontinuiteten og materialiteten *i selve røttene av tenkningen*.»<sup>31</sup>

Det er tydelig i tekster og forelesninger fra årene rundt og etter tiltredelsen ved Collège de France at Foucault snur seg mot Nietzsche for å videreutvikle dette avskyelige maskineriet. Foucault synes nemlig opptatt av de sidene ved genealogien som minner minst om en viss type historisk-syntetiserende filosofi som trekker på tilgang til en underliggende teleologisk egentlighet for å beskrive og forklare historien. Slik beskrives genealogi snarere som «grey, meticulous, and patently documentary»<sup>32</sup> og nesten som en empirisk virksomhet, og den knyttes likedan til Nietzsches begrep om *wirkliche Historie* – dvs. nettopp «historikerens faktiske arbeide» – som defineres som en historiografisk praksis som arbeider nettopp uten konstanter. En slik historisk virksomhet innebærer i så måte ikke å beskrive historiske hendelser på bakgrunn av en opprinnelig historisk *kilde* (*Urprung*), men heller å beskrive hendelsene ved hjelp av begrepene *avstamning* (*Herkunft*), *tilblivelse* (*Entstehung*) og *oppfinnelse* (*Erfindung*). Historisk forandring beskrives dermed ikke ved å henvise til en fundamental og opprinnelig energi som plasseres ved historiens begynnelse og som utfolder seg innenfor allerede gitte former. Derimot tenkes dette grå, omhyggelige arbeidet å kunne spore de historiske hendelsene tilbake til smålige og «dagligdagse» kilder, og til maktforhold, vold og krig i et felt av kontingente krefter hvor feltet i seg selv er innholdsløst og kun bestående av disse kreftene spill

---

<sup>29</sup> DO, 31-32.

<sup>30</sup> DO, 31.

<sup>31</sup> DO, 33, min kurs. Foucault omtaler sin egen filosofi som maskin allerede i VA, jf. 151-152. Se også kap. 2.2 under.

<sup>32</sup> Foucault, «Nietzsche, genealogy, history», 369.

med hverandre.<sup>33</sup> Endelig preges dette historiesynet av vektleggingen av en slags slagmarkens tilfeldighet, hvor utfallet av en gitt kamp mellom disse kreftene aldri lar seg utsi på forhånd, nettopp fordi hendelsene ikke føres tilbake til hverken opprinnelig årsak eller forutbestemt form. Genealogien beskriver altså historiske hendelser ut ifra et spill av i seg selv kontingente krefter, samt ut ifra en andreordens kontingens knyttet til selve dette spillets uforutsigbare utfall i form av en slags gnist mellom sverd hvor gnisten består av noe annet og mer enn sverdene som møtes. Altså en historiografi basert på tilfellet, diskontinuiteten og materialiteten.<sup>34</sup>

Noe av det som er bemerkelsesverdig ved dette historiesynet, er plasseringen av en slik kamp mellom uforutsigbare krefter i sentrum av historiens utvikling. De uforklarlige bruddene i den historiske utviklingen som arkeologien vil kunne beskrive, blir nå nemlig skjematisert som en strid mellom aktører og *viljer*. Genealogien tar altså sikte på å være en kunnskapens *politiske* historie.<sup>35</sup> Men samtidig er det jo sentralt at også den typen historisk handling som denne striden impliserer, i seg selv må ansees som ureduserbar og begivenhetsmessig. I Foucaults konstantløse perspektiv må krigen mellom aktørene nemlig ansees som så fundamental og primær at også subjektene alltid vil måtte sees på som et resultat av denne krigen. Denne viljen – maktviljen – går nemlig også forut for subjektet, og utgjør heller den entiteten som *oppretter* subjektet i og med skillet mellom subjekt og objekt. Ut ifra dette må dermed subjekt og objekt defineres på følgende vis:

a-The subject – which is at the same time the point of emergence of the will, the system of deformations and perspectives, the principle of dominations, and what receives in return, in the form of the word, of the personal pronoun, of grammar, the mark of identity and reality of the object.

b- The object – which is the point of application of the mark, the sign, the word, the category, and to which in return we relate the subject's will in the form of substance, of the intelligible essence of nature or creation.<sup>36</sup>

Dermed ser vi at en spesiell type radikal, skapende virksomhet settes som historiens grunnleggende bestanddel, heller enn subjektet eller objektet. Dette er den abstraherte maktviljen, forstått som ren *bliven*: «what is this will to power [...]? A reality that has been freed from (immutable, eternal, true) being: *becoming*.»<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Ibid, 370-379.

<sup>34</sup> Foucault, «Truth and juridical forms», 7-8.

<sup>35</sup> Ibid., 13.

<sup>36</sup> Foucault, «Lecture on Nietzsche», 212.

<sup>37</sup> Ibid, 219, min kurs.

Dette er altså Foucaults avskyelige maskineri, nemlig en filosofisk posisjon som lar kontingens og grunnløs, ureduserbar *bliven* utgjøre historiens grunnleggende og absolutte element – altså Foucaults tenknings rot. For Paul Veyne er det da også akkurat dette som gjør Foucaults bruk av historien filosofisk: at han skriver en type historie som benekter enhver absolutt forankring av historien i enhetlige, naturlige objekter. Som han skriver om Foucaults særegne, historisk-filosofiske perspektiv:

Here, then, is a wholly *material* universe, made up of prediscursive referents that remain faceless potentialities; in this universe practices that are never the same engender, at varying points, objectivizations that are never the same, ever-changing faces. Each practice depends on all the others and on their transformations. Everything is historical, and everything depends on everything else. Nothing is inert, nothing is indeterminate, and [...] nothing is inexplicable.<sup>38</sup>

Vesentlig for dette filosofiske universet, er at siden alt alltid allerede er forandring, er forandring i seg selv ikke et resultat av noe eksternt til det som i ethvert øyeblikk forandres. Alt forandring lar seg slik sett forklare. Forandring og tilblivelse er ikke noe *mer* enn aktualiseringen av et potensiale som til enhver tid er nedfelt i en gitt struktur i dette fullkomment materielle filosofiske universet. Veyne beskriver dette som at Foucault opphever det falske skillet mellom synkroni og diakroni, og slik kan vi dermed se klarere samspillet mellom diskursens mulighetsbetingelse og utsagnets begivenhetskarakter slik de to forenes i begrepet om det historiske a priori: Betingelsene gjør mulig begivenheten som i sin tur danner betingelsene, fordi de to utgjør sider av én og samme mynt. Forandring er ingenting annet en realiseringen av et eksisterende potensiale, og dette potensialet blir i sin tur formet av den realiseringen som til enhver tid foregår.<sup>39</sup>

I forlengelsen av dette knytter Veyne Foucault an til Gilles Deleuze og blant annet til hans begrep om begjæret.<sup>40</sup> Vi kan dessverre ikke ta oss tid til å gå inn på denne koblingen her, men det bør allikevel bemerkes hva det vil si at Veyne kaller Foucault «trænes fiende».<sup>41</sup> For når Foucault plasserer tilfellet, diskontinuiteten og materialiteten – altså konstantløs *bliven* – i røttene at tenkningen, så impliserer dette en måte å se historien og det værende på hvor det sagte selv i ytterste konsekvens er uten forankring i noe annet enn seg selv. Det sagte lar seg

---

<sup>38</sup> Jf. Veyne, «Michel Foucault Revolutionizes History», 172.

<sup>39</sup> Ibid., 167-176.

<sup>40</sup> Ibid., 162-165.

<sup>41</sup> Ibid., 172.

ikke føre tilbake til noe enhetlig på samme måte som grenen lar seg føre tilbake til den stammen og det treet det utgår fra. Det sagte må snarere sees som en rot med grener til andre røtter som i sin tur inngår i grenforbindelser med andre røtter, og så videre i nettopp et «uendelig tykt lag av systematikker.» Foucault skjematiserer altså diskursen som et *rhizom* heller enn som et tre.<sup>42</sup> I lys av Foucaults lesning av Nietzsche kan vi i så måte si at genealogien gjør det motsatte av å beskrive tilblivelsen og utviklingen til enhetlige instanser (slekter, trær). Foucaults beskrivelse går snarere ut på å beskrive et alltid allerede strategisk felt av heterogene men fjernt eller nært beslektede krefter og strukturer, hvor disse sammen danner et uendelig tykt, grunn- og senterløst rhizomatisk diskurssystem. De forandringene i systemet som genealogien beskriver er dermed ikke eksterne til det systemet som gjennomgår forandringene: forandringene utgår snarere av den energien som alltid allerede fins i dette grunnløse og dermed grunnleggende selvoppretholdte eller selvforsynte systemet. For systemet *er* alltid allerede bare denne forandringen (og, altså, samtidig forandringens betingelse). Altså et alltid allerede strategisk felt av krefter og strukturer som uopphørlig inngår i skiftende og transformerende forbindelser med hverandre.

\*

Slik nærmer vi oss en forståelse av den utsigelsesposisjonen eller det beskrivelsesnivået som Foucault forsøker å etablere i og med *Arkeologien*. Det er altså snakk om en måte å se på hvor det sagte fremstår som alltid allerede forankret i en konkret diskurs. Og denne diskursen lar seg altså ikke redusere til noen annet enn seg selv og de forbindelser som diskursen inngår med andre slike diskurser. Dette innebærer at feltet er grunnleggende sett ubestendig, fordi den forandring som kan påvises i dette feltet samtidig ikke lar seg føre tilbake til noe annet enn det spillet av forbindelser som feltet utelukkende består av. Dette er med andre ord Foucaults positivisme, forstått som en type historisk-filosofisk tenkning hvor materialiteten, dvs. det alltid allerede historiske, og dermed også en spesiell type historisk forandring forstått som ubestemthet og *bliven*, er den grunnleggende kategorien. I forlengelsen av dette kan vi følgelig også se positivismens funksjon som en type *antimetafysisk* kritikk, nemlig som en kritikk av uholdbare antagelser om diskursens opphav og forankring i noe absolutt og ikke-diskursivt (positivismen som «trærnes fiende».) Kritikken vil i så måte søke å redusere slike metafysiske antagelser tilbake til det alltid allerede materielle og strategiske feltet som den, liksom alt annet,

---

<sup>42</sup> Jf. Deleuze og Guattari, *A Thousand Plateaus*, 3-28.

utgår fra. Slik kan vi dermed forstå f.eks. den genealogiske undersøkelsen av undertrykkelseshypotesen i *Viljen til viten* som en kritikk av en i historisk-positivistisk forstand beviselig uholdbar, implisitt antagelse om en ahistorisk, substansiell, undertrykt, og opprinnelig seksualitetsstørrelse.<sup>43</sup>

I lys av dette, kan kritikken av denne seksualitetsmetafysikken kunne tenkes å føre til en (andreordens) frigjøring av det som eventuelt måtte ha lidd under denne seksualitetsforestillingens herredømme. Men som vi har sett, innebærer Foucaults positivisme samtidig at det blir vanskelig å opprettholde noe substansielt begrep om subjektet i dette diskursive feltet (så vel som noen som helst annen absolutt instans), all den tid også subjektet nødvendigvis må reduseres til denne grunnleggende ubestemtheten. I så måte blir den kritiske eller positive funksjonen som Foucaults utsigelsesposisjon åpner for, tilsynelatende vanskelig å få grep om. For hva vil strengt tatt en slik historisk-positivistisk kritikk kunne ta til orde på vegne av? Det er dette vi nå skal undersøke nærmere, for slik å prøve å komme nærmere Foucaults utsigelsesposisjon.

## 2.2 Kritikkens politiske subjekt: den halvfrie lapsen

Enn så (i positivistisk forstand) trygg eller tilforlatelig Foucaults analyse kan fremstå i *Arkeologien*, er altså de «sannsynligvis fryktelige» problemene som han møtte i «fraværet av en teori som gjør det mulig å begripe forholdet mellom tilfellet og tenkningen», og som han forsøkte å bekjempe ved hjelp av det nietzscheanske avskyelige maskineriet, fremdeles tilstede. Og kanskje først og fremst tar disse form av en velkjent innvending mot Foucaults filosofiske arbeider, nemlig fraværet av et *normativt grunnlag* for de historiske kritikkene hans.<sup>44</sup> Vi kunne naturligvis forsøkt å imøtegå denne kritikken direkte, men i så fall ville vi ikke fått tid til noe annet. Og som blant andre Deleuze og Guattari argumenterer for, kan en slik tradisjonsmessig borgerkrig dertil ha begrenset interesse:

Is there one plane that is better than all the others, or problems that dominate all others? Nothing can be said at this point. [...] Philosophers do the best they can, but they have too much to do to know whether it is the best, or even to bother with this question. [...] If one concept is 'better' than an earlier one, it is because it makes us aware of new

---

<sup>43</sup> Foucault, *Viljen til viten*, f.eks. 13-24.

<sup>44</sup> Jf. f.eks. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* 266-292. Jf. også Ashenden og Owen, «Introduction: Foucault, Habermas and the Politics of Critique».



variations and unknown resonances, it carries out unforeseen cuttings-out, it brings fourth an Event that surveys [*survole*] us. [...] For this reason philosophers have very little time for discussion. [...] The best one can say about discussions is that they take things no farther, since the participants never talk about the same thing. [...] [Philosophy] always has something else to do. Debate is unbearable to it, but not because it is too sure of itself. On the contrary, it is its uncertainties that take it down other, more solitary paths.<sup>45</sup>

Denne fingeren i været til Foucault-kritikken er selvfølgelig betinget av et visst syn på filosofi som vi allerede har omtalt. Men kanskje er det også nettopp dette synet som klarest ser det filosofiske i Foucaults arbeider. For som vi allerede bemerket er det for Foucaults del først og fremst om å gjøre å undersøke muligheten for *én blant flere mulige beskrivelser av det sagte*, og langt ifra snakk om å fremsette et altoverskuende, universelt filosofisk system som sådan. Dette er nettopp Foucaults filosofis vesen som noe *maskinelt*, altså som en slags selvstendig eller uavhengig måte å se på heller enn en beskrivelse som henter gyldighet fra et absolutt, universelt og allmenngyldig regelsett.

De problemene som maskineriet møter, må følgelig løses ved å forbedre den aktuelle maskinen i seg selv, ikke ved lete frem en ytre instans som den kan kobles i å gjøre den operativ, så å si. Og som vi skal se nå, er en slik utbedring av det avskyelige maskineriet ennå ikke utelukket. For å se dette klarere, er vi imidlertid nødt til å ta en omvei om Wittgensteins senfilosofi. Med dette som utgangspunkt vil det så bli mulig å bygge ut et mer eller mindre velfungerende subjektsbegrep som vi så kan prøve å få maskinen oppe å gå ved hjelp av.

### 2.2.1 Praksisenes gradvise transformasjon: Wittgenstein om regelfølgning

I *Filosofiske Undersøkelser* argumenteres det som kjent for at språklig mening ikke kan forankres på et nivå som ligger under den konkrete praksisen, eller *språkspillet*, som en gitt utsigelse finner sted innenfor. Dette begrunnes ved at beslektede utsigelser hentet fra forskjellige språkspill sammenlignes, slik at en såpass grunnleggende ulikhet mellom de forskjellige spillene (og dermed utsigelsene) kommer til syne at forestillingen om et slikt nivå blir vanskelig å opprettholde. Dermed blir så å si språkspillet apriorisk relativt til den gitte utsigelsen som gjøres (og bare kan gjøres) innenfor det aktuelle spillet. Og med dette blir språkspillet en primær størrelse som Wittgenstein i og med *Undersøkelsene* søker å beskrive

---

<sup>45</sup> Deleuze og Guattari, *What is Philosophy?*, 27-29. Teksten går endog videre til å anklage den typen kritikk som Foucault ofte angripes av, og kanskje spesielt den som kommer fra Frankfurter-skolens hold, for å være drevet av *ressentiment* (29).

ved skissere opp det han kaller språkspillenes *grammatikk*.<sup>46</sup> Så langt burde i så måte analogien med *Arkeologien* være klar: Språkspillene (de diskursive praksisene) tas som gitt og beskrives som heterogene, faktiske fenomener (positiviteter) ved hjelp av en sammenlikning med andre språkspill. Grammatikken (arkeologien) beskriver dermed de «spillereglene» (dannelsesreglene) som utgjør mulighetsbetingelsene til et gitt utsagn. I *Undersøkelsene* foregår i så måte denne sammenlikningen blant det uendelige utvalget av faktiske og tenkte språkpraksiser, mens den i *Arkeologien* (og delvis i genealogiene forøvrig) foregår langsmed historien og de ulike diskursene som befinner seg der.<sup>47</sup>

Imidlertid ligger det aspekter i *Undersøkelsene* som kan bidra til å gi en klarere forståelse av det bildet *Arkeologien* gir av diskursen, nemlig de knyttet til Wittgensteins bemerkninger om regelfølgning. For som Wittgenstein skriver, synes ikke grammatikken i stand til å gi en fullkommen og total beskrivelse av hele det regelsettet som utsigelsen er et trekk innenfor. Dette skyldes at en gitt, vellykket utsigelse innenfor et språkspill aldri fullkomment lar seg forklare som et trekk gjort i overensstemmelse med én entydig regel, fordi det alltid vil la seg gjøre å oppgi flere forskjellige regler som forklarer den samme handlingen (et trekk, f.eks. «tre og to er fem» kan både følge regelen «legg til to» og «legg til to opp til 1000, deretter legg til 4».)<sup>48</sup> På denne måten kan man si at trekkene i språkspillet er alltid hefter ved seg en viss ubestemmelighet, all den tid de ikke lar seg tilbakeføres til en utvetydig, ideell regel. Slik innebærer grammatikkens beskrivelse av regelen et angrep på et platonsk begrep om språkets væren og funksjonsmåte. En slik antiplatonsk forståelse av spillet bygger i så måte på at hele praksisen som spillet er en del av, er en avgjørende faktor i tolkningen av en regel. Den spillmessigheten som danner grunnlag for en ytring, lar seg altså ikke umiddelbart fullkomment skjematiskere eller redusere til et ideelt og oversiktlig system.<sup>49</sup>

Denne språkspillet ubestemmelighet har i sin tur å gjøre med privatspråkproblematikken til Wittgenstein. Innføringen og håndhevelsen av en gitt regel kan nemlig ikke tenkes å være mulig for én aktør alene, siden regelfølgning er umulig uten en ekstern instans som kan gjøre at regelen fungerer som en faktisk regel uavhengig av den aktuelle aktøren. Den eventuelle innføringen av en ny regel vil dermed være avhengig av flere enn én aktør, altså av en slags overenskomst og følgelig en praksis, samt alt det som denne praksisen i

---

<sup>46</sup> Jf. Wittgenstein, *Filosofiske Undersøkelser* (heretter FU), §496. Jf ellers ibid., §1-130; Rossvær, *Kant og Wittgenstein*, 299-303.

<sup>47</sup> Jf. Utaker, «Wittgenstein og Foucault»; Owen, «Wittgenstein and Genealogy»; Owen, «Genealogy as perspicuous representation».

<sup>48</sup> FU, §185.

<sup>49</sup> FU, §217-241. Jf. også Rossvær, *Kant og Wittgenstein*, 303-316.

sin tur er virksom på bakgrunn av. Denne praksisen eller overenskomsten må i sin tur beskrives som en nokså ubestemt størrelse. Dette henger sammen med at regelfølgning altså ikke kan tenkes som anvendelsen av en abstrakt, felles regel, men heller som en praksis hvor riktige og gale trekk i spillet er bestemt ut ifra en slags felles, ubestemt enighet eller *skikk*. Dette speiles da også i måten språkspill læres på: nettopp ikke gjennom dikteringen av regelverket for den aktuelle praksisen, men gjennom den særegne og noe uforklarlige prosessen som det å lære et spill utgjør.<sup>50</sup> Altså ikke en abstrakt, platonsk regel, men en slags ubestemmelig (men like fullt reell) *skikk*. Wittgenstein illustrerer dette ved å vise hvordan at selv hvis man går graver aldri så lenge etter grunnen til at man behersker et visst språkspill, ender man til slutt opp med noe ureduserbart:

«'Hvordan kan jeg følge en regel?' - hvis dette ikke er et spørsmål etter årsakene, da er det et spørsmål etter rettferdiggjørelsen av at jeg følger den *slik jeg gjør*. Har jeg uttømt begrunnelsene, er jeg nå kommet ned til det harde grunnfjellet, og spaden min bøyer seg. Da er jeg tilbøyelig til å si: 'Slik handler jeg bare.'»<sup>51</sup>

Regelfølgningen synes altså både uforklarlig og sikret en slags relativt *sterk* regelmessighet (grunnfjellet som den grammatikkspaden til slutt bøyes mot.) Wittgenstein beskriver denne tosidigheten som en slags symbiotisk, gjensidig avhengighet mellom det regel-messige og den ubestemmelige følgingen eller tolkingen av dette regel-messige:

«Men hvordan kan en regel vise meg hva jeg skal gjøre på dette konkrete punktet? Uansett hva jeg gjør, kan det jo gjennom en eller annen tolkning bringes i overensstemmelse med regelen.»

- Nei, det var ikke slik det skulle lyde. Men slik: *Enhver tolkning henger og svever sammen med det tolkede*, og kan ikke tjene det tolkede som støtte. Tolkningen alene bestemmer ikke betydningen.<sup>52</sup>

Med dette synes vi rett og slett å være prisgitt den regelfølgningens underliggende praksis og skikk, og mer generelt «logikkens sivile status.»<sup>53</sup> Det grunnfjellet som regelfølgningen er prisgitt, men som altså ikke lar seg utmynte i noe enhetlig og bestemmelig. Dette er det

---

<sup>50</sup> FU, §208-211.

<sup>51</sup> FU, §217. Paragrafen fortsetter slik: «(Husk at vi undertiden krever forklaringer, ikke på grunn av deres innhold, men på grunn av deres form. Kravet vårt er arkitektonisk; forklaringen er en slags pyntegesims som ikke bærer noen ting.)» Slik, kan dette synet på forklaring sees i sammenheng med Foucaults positivistiske, antimetafysiske kritikk slik vi skisserte denne over.

<sup>52</sup> FU, §198, min kurs.

<sup>53</sup> Jf. Rossvær, *Kant og Wittgenstein*, 325. Jf. ellers *ibid.*, 316-325.

Wittgenstein i ytterste konsekvens må ta for gitt i undersøkelsene sine, og som han omtaler som *livsform*.<sup>54</sup>

Skikkens ubestemmelige bestandighet må med dette i en eller annen forstand knyttes til selve de aktørene som skikken opprettholdes av og først og fremst til den praksisen som utspiller seg *imellom* disse aktørene. Og siden denne praksisen i seg selv ikke kan forankres i noe annet enn seg selv, blir disse aktørenes *handling* sentrale her. Som Viggo Rossvær skriver:

Praksisbegrepet viser [...] at språket i en bestemt forstand *ikke er konstituert*. Dette henger sammen med at den konstituerende faktor ikke er logikken, men mennesket selv. Mennesket har ikke et passivt forhold til de betingelser som gjør et felles språk mulig, men opprettholder dem selv i og med sin praksis.

*Språket er ikke ferdig konstituert av betingelser gitt en gang for alle, men det er mennesket selv som stadig på nytt konstituerer det.* Hva vi regner som det samme, kan derfor ikke formuleres som et generelt krav ut fra logikken [...] men er et faktum om vår livsform, *noe vi realiserer i handling*.<sup>55</sup>

Hvis vi slik lar handling være den konstituerende faktorene for praksisene, blir det således tydelig hvordan enhver oppfatning av mening som forankret i en i eller annen forstand substansiell idealitet må være feilaktig. Spillet, altså grunnlaget for den språklige meningen, er først og fremst prisgitt handling og *handlingspraksis* i nokså fundamental forstand. Språket er ikke konstituert en gang for alle, men konstitueres fortløpende i og med praksisen. Og slik sett må språket dermed ansees som grunnleggende sett foranderlig.

Samtidig, til tross for hvordan Rossvær omtaler språket som en «åpen konstitusjon hvor nye muligheter oppstår uten å være spesifikasjoner av de gamle», må en eller annen slags treghtelig fastlåsning like fullt kunne tenkes på en eller annen måte – rommet kan jo beviselig ikke sies å være i radikal forstand ubestemt. Og kanskje kan en slik fastlåsning av språkets ubestemthet sees i sammenheng med den typen blindhet som Wittgenstein tillegger regelfølgingens vesen:

Hvor kommer den ideen fra at begynnelsen på rekken er et synlig stykke av et spor som er lagt usynlig inn i det uendelige? Nå kunne vi tenke oss spor istedenfor regelen. Og uendelige lange spor svarer til den ubegrensede anvendelsen av regelen.

---

<sup>54</sup> PU, 256. Jf. f.eks. PU, §241

<sup>55</sup> Rossvær, *Kant og Wittgenstein*, 346-247, min kurs. Merk her parallellene til det Foucault skriver om dannelsesregelens realisering som særegen praksis.

«Overgangene er egentlig alle sammen foretatt allerede» betyr: Jeg har ikke lenger noe valg. Når først regelen er preget med en bestemt betydning, trekker den linjen for sin overholdelse gjennom hele rommet. - Men om noe slikt virkelig var tilfellet, hva hjalp det meg?

Nei; beskrivelsen min gav bare mening hvis den skulle forstås symbolsk. - Det jeg skulle si, var: *Det er slik det forekommer meg.*

Når jeg følger regelen, velger jeg ikke.

Jeg følger den *blindt*.<sup>56</sup>

Den begrunnelsen for den gitte, ureduserbare regelfølgningen som bare lot seg uttrykke i «slik handler jeg bare» over, må med dette kobles opp mot et bestemt syn på tingene (linjen gjennom rommet), eller i det minste med en mer eller mindre bevisst forestillingen om et bestemt saksforhold som inngir den aktuelle regelfølgningens nødvendighet. Og tatt i betraktning regelfølgningens forankring i et gitt fellesskap, kan det i så måte virke som om regelfølgning som sådan på sett og vis, og til en viss grad, forutsetter en slags delt forestilling, eller, om man vil, en slags mild dogmatikk. Altså hverken et fullstendig fritt og vilkårlig valg eller en anvendelse av en platonsk regel, men en handling i overensstemmelse med et opplevd eller implisert bestemt syn på tingene, og *i denne forstand* slags type tvang:

«Linjen inngir meg hvordan jeg skal gå frem»: det er bare en omskrivning av: Den er min siste instans for hvordan jeg skal gå frem.

«Men du ser jo...!» Ja, det er nettopp den karakteristiske ytringen til en person som er under regelens tvang.<sup>57</sup>

Regelen følges ut ifra en slags opplevd overbevisning eller forståelse som ikke lar seg uttrykke eller brettes ut, men som like fullt fremstår for aktøren som en slags forestilling som inngir det neste trekket («Men du ser jo....!»).

Parallelt med dette er det viktig å bemerke at regelens tvang hos Wittgenstein ikke må tenkes som utledet av et slags felles, platonsk *bilde* for aktøren. Men samtidig burde det ligge i det vi nesten kunne kalt regelfølgningens fenomenologi, at det i det minste burde gå an å snakke om en *opplevd* slik oppfatning av saksforholdene til grunn for praksisenes bestandighet. Og i forbindelse med Wittgensteins bemerkninger om matematikkens grunnlag, knytter da også Rossvær regelfølgning til bevisbilder eller paradigmer:

---

<sup>56</sup> PU, §218-219. Spørsmålet «hva hjalp det meg?» henspiller på prosjektet i §217 om å finne ut hvordan man kan følge en regel.

<sup>57</sup> PU, §230-231

Wittgenstein hevder at korrektheten i overgangen mellom påstandene må være innlysende i egen rett, og at uttrykket for den logiske grunnsetning er noe annet enn følgen av setningene selv. Det er ikke slutningsregelen selv, men et bevisbilde som bestemmer hva som skal være korrekt eller ikke korrekt. Å slutte er ikke å skrive ned en konklusjon som allerede følger, men å *gjennomføre en transformasjon av et språklig uttrykk basert på bevisbilder vi legger ned som paradigma*. [...] Konstitusjonen av en slutning er derfor ikke logisk, men forutsetter ikke-logiske målestokker, og fellesskap i målestokker kan ikke etableres ved hjelp bare av definisjoner. Man kan skille mellom riktig og galt når det gjelder å gå over fra en målestokk til en annen, men den virkelighet som det vi kaller «riktig» overensstemmer med er ikke noen uavhengig virkelighet, men en bruk.<sup>58</sup>

Dermed aner vi kanskje hvordan regelfølgingen kan være låsende og regeldannende for praksisen, samtidig som den unngår å være forankret i et ideelt og overgripende system eller platonsk regelverk. Det er heller snakk om en regel gjort av (midlertidig) regeldannende eksempler, altså paradigmer.

Hvis vi nå kaster et blikk tilbake til Foucault og *Vitensarkeologien*, kan denne paradigmemessige modellen av praksisens relativt konstante og regelmessige form knyttes tilbake til det vi over kalte Foucaults positivisme. Som Giorgio Agamben påviser, fins det nemlig en nokså tydelig analogi mellom Foucaults begrep om positivitet og et mer eller mindre kuhniansk paradigmebegrep.<sup>59</sup> Vesentlig for det kuhnianske paradigmebegrepet er nemlig at den aktuelle normalvitenskapen ikke er definert ut ifra et overgripende lovs- og regelverk, men heller ut ifra nettopp en slags implisitt modell som følger av praksisdannende eksempler (paradigmer):

[A] paradigm entails a movement that goes from singularity to singularity and, without ever leaving singularity, transforms every singular case into an *exemplar* of a general rule that can never be stated a priori.<sup>60</sup>

Samtidig ligger det et brudd med Kuhn i måten Foucault radikaliserer den paradigmemessige historiske utviklingen slik at et aktuelt paradigme ikke bare danner grunnlag for en normalvitenskap innenfor et vitenskapelig samfunn, men også for selve samfunnet og praksisen i seg selv.<sup>61</sup> Positivitetsbegrepet er altså ikke rent epistemologisk, men omfatter snarere noe så

---

<sup>58</sup> Rossvær, *Kant og Wittgenstein*, 340-341, min kurs.

<sup>59</sup> Agamben, *The Signature of All Things* (heretter SAT), 7-14.

<sup>60</sup> SAT, 22. Jf. også *ibid.*, 12.

<sup>61</sup> SAT, 15.

grunnleggende at det i en eller annen forstand også blir ontologisk. Slik kan dermed Agamben kalle Foucaults arkeologi, altså beskrivelsen av diskursene som ureduserbare positiviteter i det alltid allerede strategiske feltet, for paradigmatologi, og Foucaults ontologi som en *paradigmatisk ontologi*.<sup>62</sup>

I lys av dette paradigmatologiske skjemaet, ser vi kanskje klarere hvordan enhver regelfølgingspraksis, i tråd med livsformens bare implisitte, paradigmemessige fastlåsnings av diskursens grunnleggende ubestemthet, potensielt er foranderlig i nokså radikal forstand. Positivismens paradigmatiske ontologi innebærer at praksisen til enhver tid er begrenset av de foregående, alltid allerede eksisterende paradigmatiske trekkene, og av ingenting annet. Praksisen er altså alltid allerede prisgitt de forutgående eksemplene (altså de positivitetene eller praksisene som faktisk foreligger). Samtidig lar det seg altså ikke gjøre å utlede en entydig regel av disse eksemplene, slik at praksisen må tillegges en grunnleggende og radikal ubestemthet. Men denne ubestemtheten kan nå ansees som *prisgitt den allerede eksisterende praksisen*. Og slik blir det mulig å tenke seg endring i en gitt praksis som først og fremst en slags *gradvis mutasjon eller pervertering* av den foreliggende praksisen, heller enn (som hos Kuhn), en mer eller mindre blindende, revolusjonerende begivenhet. Og på denne måten blir Wittgensteins modellering av diskursens ubestemthet mer forståelig og mindre problematisk enn det vi blott og bart karakteriserte som *bliven* i forrige kapittel.

La oss forsøke oss på en illustrasjon: En gitt praksis knyttet til Pokemon-kortspill som lek, hobby og sosial omgangsform vil bare ytterst vanskelig kunne tenkes å over natten forvandle seg til en eller annen usett type rituell offerpraksis. Derimot kan man lettere tenke seg en gradvis forvandling fra Pokemon-kortspillet som barnslig nerdegeskjeft over til Pokemon-turneringen som voksen, nostalgisk, ølbasert og macho-folkelig omgangsform, og derfra igjen over til konseptfyll, og via et tradisjons basert, ritualistisk innvielsesrituale over til den nevnte rituelle offerpraksisen. Altså en *transformasjon* og pervertering heller enn en plutselig og radikal forvandling. Slik sett kan dette transformasjonen tenkes i sammenheng med en slags smitte gjennom aldri helt tette skottene mellom praksisene (pokerlag, Premier League på TV, studentfadderuke, frimurerlosje), eller med en bieffekt av andre mer generelle transformasjoner (nerdekultur blir maintream, ølkultur blir nerdete.) Et slikt bilde av praksisendring vil i så måte stemme overens med hvordan Foucault omtaler diskursdannelsen i *Diskursens orden* som et «spill av forbindelser».<sup>63</sup> Slik kan man dermed se for seg et strategisk

---

<sup>62</sup> SAT, 32.

<sup>63</sup> DO, 37. Og som vi skal se i del II, speiles denne illustrasjonen også av de konkrete genealogiske beskrivelsene han gir av styringspraksisenes spill i det strategisk-historiske feltet.

felt hvor grensene mellom spillpraksisene aldri er ugjennomtrengelige eller klart definerte men snarere porøse og omskiftelige.<sup>64</sup> Altså forandring ansett som gradvise transformasjoner av og i praksisene, dvs. forandring som nye, praksisdannende trekk gjort innenfor en eksisterende spillpraksis, hvor det nye trekket *i teorien og på sikt* er ubestemmelig, men i praksis og fra trekk til trekk mildt begrenset av den eksisterende praksisen. Det nye trekket kan dermed føre med seg en gradvis, men i teorien ubegrenset forandring av denne praksisen gjennom lekkasje, smitte eller reaksjon med andre mer eller mindre nærliggende, alltid allerede gitte spillpraksiser.

På denne måten finner vi altså igjen den rhizomatiske strukturen som Foucault tilskrev det strategiske, diskursive feltet over. Samtidig er bildet av denne strukturen nå bygd ut ved at de transformasjonene som til enhver tid foregår i dette feltet nå kan knyttes til praksisbasert handling som i og med praksisen endrer både feltet og de praksisene som feltet består av. Og for så vidt som de grunnleggende ubestemte praksisene altså må tenkes konstituert av praksisdeltakerne fra øyeblikk til øyeblikk, kan det nok en gang se ut som om dette feltet er grunnleggende sett politisk. Dette innebærer riktignok fremdeles et problematisk begrep om det politiske all den tid subjektene i dette perspektivet fremdeles ikke kan tenkes mer grunnleggende enn de praksisene de konstituerer – subjektet må fremdeles sies å oppstå kun i og med praksisene. Men samtidig har vi nå en inngang til et mulig praksis- og handlingsforankret subjektsbegrep som vi nå skal forsøke å videreutvikle ved hjelp av begreper om dyppolitikk, opplysning og lapsen.

## 2.2.2 Dyppolitikk, opplysning, lapsen

### Dyppolitikk

For å nærme oss et foucauldiansk politikkbegrep, er vi nødt til å ta utgangspunkt i det Foucault kaller *kontrollprosedyrer*. I *Diskursens orden* omtaler Foucault nemlig en type instanser som befatter seg med å *begrense* den altgjennomsyrende ubestemtheten vi nå har tilskrevet praksisen og det strategiske feltet:

Jeg antar at diskursproduksjonen i ethvert samfunn på én og samme tid blir kontrollert, sortert, organisert og fordelt ved hjelp av en mengde prosedyrer som har som funksjon å avverge dens krefter og farer, beherske dens karakter av å være en tilfeldig begivenhet og omgås den tunge og skremmende materialitet.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Jf. i så måte AK, 185: «Archaeology analyses the degree and form of permeability of discourse».

<sup>65</sup> DO, 9.



Slik vil *utelukkelsesprosedyrene* bidra til å dekke til og sjalte ut andre mulige regelfølginger enn den som er modellert av et bestemt paradigme, og slik dyrke frem forestillinger om en gitt praksisforms tilknytning til en apriorisk nødvendighet. De diskursinterne klassifiserings-, organiserings- og fordelingsprosedyrene vil i på sin kant befeste den aktuelle praksisen videre innenfra ved hjelp av nettopp gjentakelse, samt gjennom identitets- og essensdannelse. Et tredje sett kontrollprosedyrer som Foucault kaller *underkastelsessystemer* bemektiger i sin tur den dominerende praksisen og gjør den vanskelig å bestride ved hjelp av ritualiseringer, eksklusivitet og doktrinedannelse som begrenser omfanget av aktører som i effektiv forstand inngår i den meste åpenbare regeltolkningen.<sup>66</sup> Samtidig, gitt regelfølgings antiplatonske og skikk-messige natur, ligger det naturligvis i kortene at disse kontrollprosedyrene aldri kan være perfekte, for reglene kan jo ikke fullgodt defineres eller «lovfestes». Men de må allikevel tenkes som nettopp den type faktorer som gir den egentlig ubestemte og utilregnelige regelfølgingspraksisen en *forsterket* regelmessighet og bestandighet ved at de påvirker aktørenes (mer eller mindre bevisste) forståelse av den praksisen de bidrar til å danne.

Dette at aktørene bidrar til å konstituere praksisen, vil som vi har sett innebære en eller annen type radikalt fri eller ubestemt, konstituerende handling eller selvlovgivning. På denne måten kan Foucault omtale kontrollprosedyrenes fastlåsing av den diskursive praksisen – om enn i en ennå nokså problematisk forstand – som et *valg* av sannhet som aktørene selv tar, men «som vi er fanget i, men som vi fornyer uten stans». Parallelt med dette fangenskapet, og nettopp på grunn av at vi på denne måten er våre egne, uvitende fangevoktere, blir imidlertid dette valget «gjentatt, videreført og forskjøvet» i og med denne fornyelsen.<sup>67</sup> Det er altså snakk om en slags uomgjengelig feilmargin i kontrollprosedyrenes fastlåsing av praksisen, hvor denne feilmarginen ikke skyldes at en ekstern energi alltid vil kunne sprøytes inn i diskursen og således endrer den, men heller at kontrollprosedyrene, gitt disses natur, aldri *fullkomment* kan klare å holde under hælen den uendelige diskursynglingen som aktørenes praksis innebærer.<sup>68</sup> Sagt på en annen måte: Kontrollprosedyrene kan bare «lure» praksisen til å låse seg selv, og dermed vil de aldri klare å låse den fullkomment og evig fast.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> DO, 9-26.

<sup>67</sup> DO, 34.

<sup>68</sup> DO, 9.

<sup>69</sup> Som Deleuze skriver om *Arkeologien*, er i så måte utsagnet i seg selv intet annet en gjentakelse, og under denne gjentakelsen fins kun positivitet og «sjeldenhet». Undersøkelsen av hva som betinger gjentakelsen blir dermed en undersøkelse av *makt*, jf. Deleuze, *Foucault*, 3-20. Og nettopp dette er det genealogien og blikket på kontrollprosedyrene altså åpner for.

I tråd med Foucaults lesning av Nietzsche over, må diskursens «grunnleggende bekræftende makt» altså ansees som i dyp forstand grunnleggende: Den går forut for kontrollprosedyrenes «påtvungede knapphet»<sup>70</sup> som diskursens «store, uopphørlige og uordnede brumming»<sup>71</sup> forsøkes tøylet med. Som vi har sett, er det snakk om en fundamental konstruktivisme eller historisme som innebærer at praksisendringen alltid må skje fra *innsiden* av den endrede praksisen, siden det kun er i tilknytning til en allerede virksom praksis at bevegelse i det strategiske feltet kan komme i stand. Denne innestengtheten motvirker imidlertid ikke at praksisen i teorien, så vel som *på sikt* i praksis, er i grunnleggende forstand foranderlig, men den løsriver denne transformasjonene fra et *subjekt* som tenkes eksternt til denne diskursen. Dette må vi sette i sammenheng med det problematiske begrepet om praksisdeltagernes «valg» om å bekrefte diskursen over, samt med Foucaults notoriske dødserklæring på menneskets vegne i *Tingenes orden*, og som også er en sentral del av *Arkeologien*. Som Foucault skriver om arkeologien:

It is an attempt to reveal discursive practices in their complexity and density; to show that *to speak is to do something* – something other than to express what one thinks; to translate what one knows, and something other than to play with the structures of language (*langue*); to show that to add a statement to a pre-existing series of statements is to perform *a complicated and costly gesture* [...]; to show that change in the order of discourse does not presuppose 'new ideas', a little invention and creativity, a different mentality, but *transformations in a practice* [...]. I have not denied – far from it – the possibility of changing discourse: I have deprived the sovereignty of the subject of the exclusive and instantaneous right to it.<sup>72</sup>

Det nivået som Foucault her beskriver forandring på, må altså leses som mer grunnleggende enn det nivået som subjektet til enhver tid befinner seg på. Subjektet er alltid allerede underlagt dannelsesreglene som mulighetsbetingelse – altså selve den materien og praksisen som subjektet alltid allerede er nedsunket i og i nær sagt eksistensiell forstand er avhengig av. Den typen forandring som Foucault nærmer seg, må dermed tenkes forut for enhver ren viljesakt. Forandringen skjer heller på nivå med diskursens dype, store og uopphørlige brumming.

Forandring på dette nivået blir dermed «dyppolitisk»: Den innebærer en type ubestemthet og forandring som både er knyttet til aktører, handling og praksis, òg som foregår på et nivå *under* disse aktørenes vilje. Gitt praksisenes grunnleggende ubestendighet, blir på

---

<sup>70</sup> DO, 38.

<sup>71</sup> DO, 28.

<sup>72</sup> VA, 230, alle kurs unntatt «*langue*» mine.

denne måten også det tilsynelatende apolitiske (dyp)politisk. Og slik er det at Foucault kan konfrontere sin (mer eller mindre) innbilte filosofiske motstander:

[H]ow do you see change, or, let us say, revolution, at least in the scientific order and in the field of discourses, if you link it with the themes of meaning, project, origin and return, constituent subject, in short with the entire thematic that ensures for the history of the universal presence of the Logos? [...]What is that fear which makes you seek, beyond all boundaries, ruptures, shifts, and divisions, the great historico-transcendental destiny of the Occident?

It seems to me that the only reply to this question is a political one.<sup>73</sup>

Og slik ser vi kanskje tydeligere enn før trådene mellom diskursanalysen og det politiske. For hvis dannelsesreglene i seg selv, i og med genealogien, kan påvises som foranderlige og ikke-aprioriske, må også ethvert *forsvar* for den bestående orden som er fundert i en slik forestilling om nødvendighet – altså en nødvendighetsforestilling som utgjør nettopp den typen fastlåsing som kontrollprosedyrene bevirker – *selv* ansees som fordekt (dyp)politikk. Altså et i en eller annen forstand *politisk* valg som vi er fanget i samtidig som vi selv fornyer det uten stans, og som Foucaults filosofisk-reaksjonære motstander prøver å benekte at finner sted. Foucault åpner med andre ord for en politisering av antatt apolitiske områder. Men i samme slags fører denne politiseringen til at politikkbegrepet slik vi kjenner det blir ødelagt, all den tid det dermed synes å være snakk om en nesten ubevisst politikk, eller i hvert fall en type politikk løsrevet fra enhver intensjon og *bevisst* interesse. Man kan i det hele tatt begynne å lure på om det Foucault snakker om kan kalles politikk overhodet.

## Opplysning

For å forstå dette merkelige og problematiske politikkbegrepet, er vi nødt til å ta en omvei om Kant. I en tekst fra 1798 gjør Foucault en nokså tydelig kobling av det politiske med diskursanalysen gjennom en lesning av Kants tekst «Et svar på spørsmålet: Hva er opplysning?» I denne teksten definerer Kant opplysning som «menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed» og som et mot til å bruke *sin egen* forstand.<sup>74</sup> Selvforskyldt umyndighet innebærer her å være underlagt ekstern styring, ledelse eller myndighet utelukkende på grunn av «dovenskab og fejhet», og altså ikke i kraft av grunner som individet har sluttet seg til med

---

<sup>73</sup> VA, 230-231.

<sup>74</sup> Kant, «Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?» 71

sin *egen* fornuft. Motsatt vil et opplyst individ aldri være underlagt styring som det på samme tid ikke kan slutte seg opp under og *egentlig* unngå. Det opplyste individet vil derimot kun være underlagt styring som stemmer overens med individets forstand, og som i så måte ikke oppleves som styring utover den styringen som eventuelt måtte forbindes med eller utvikles ut ifra forstanden. Det opplyste individet vil altså kun være underlagt lover som stemmer overens med sin egen fornuft, og ingen andre.

Hvis vi nå prøver å nærme oss dette opplysningsbegrepet fra Foucaults synspunkt, kan vi se at diskursdannelsen og det strategiske feltet i seg selv kan innebære en slags privilegert analyseområde for å forøke aktørens myndighet og evne til å ikke la seg styre unødig. For i dette feltet, i et hypotetisk, opplyst stadium i diskursdannelsen forut for kontrollprosedyrenes fastlåsing av en gitt diskursiv praksis, kan nemlig aktørene ansees som i en eller annen forstand *mer* myndige enn når de er underlagt denne fastlåsningen. Nedsunket i denne opprinnelige ubestemtheten er aktørene nemlig ikke styrt av noe eksternt til seg selv *som de egentlig kunne unngått å være styrt av*. I denne ubestemtheten handler aktørene utelukkende ut ifra den rhizomatiske ubestemtheten som vi har knyttet til praksisen via regelfølgingsparadokset. Aktørene kan i så måte ansees som *mer myndige* i denne opprinnelige ubestemtheten enn når de er underlagt kontrollprosedyrenes fastlåsing av denne ubestemtheten. I tråd med opplysningsbegrepet vil nemlig denne *relative* myndighetsforøkningen kanskje kunne gjelde selv om aktørene i og for seg ikke kan tenkes selvlovgivende i *absolutt* forstand. Umyndighetsutgangen tar i så måte form av en forøkning i aktørenes frihet til å mutere og pervertere den eksisterende praksisen de er priggitt (og som kontrollprosedyrene prøver å holde fast.)

Dermed kan vi ane muligheten for Foucaults diskursanalytiske kritikk opplysningsfunksjon:

In what way can the effects of coercion characteristic of these positivities not be dissipated by [...] a reflection on the transcendental or semi-transcendental that fixes knowledge, but how can they instead be reversed or released from within a concrete strategic field, this concrete strategic field that induced them, *starting with this decision not to be governed?* [...] And if it is necessary to ask the question about knowledge in its relationship to domination, it would be, first and foremost, from a certain decision-making will not to be governed, the decision making will, both an individual and collective attitude which meant, as Kant said, to get out of one's minority.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Foucault, «What is critique?», 66-67. Min kurs.

Påvisningen av diskursens positivitetskarakter innebærer med andre ord å føre diskursen tilbake til det strategiske feltet som diskursen alltid allerede er sunket ned i. Dermed minnes så å si aktørgruppen om sin egen livsforms grunnleggende og egentlige ubestemthet, og om sin egen konstituerende rolle i den diskursive praksisens larm og vrede. Og i og med dette gjenkjenner dermed aktørene kontrollprosedyrenes kunstige fastlåsing som unødvendig og som en begrensning som aktørene i bunn og grunn pålegger seg selv. For som vi så, er jo kontrollprosedyrenes fastlåsing avhengig av at aktørene *lures* til å begrense praksisens egentlige ubestemthet: det er aktørene selv som, under innflytelse fra kontrollprosedyrene, velger å opprettholde en grunnløs begrensning av sin egen praksis. Kontrollprosedyrene bringer til veie et valg «som vi er fanget i, men som vi fornyer uten stans» - og positivitetskritikkens opplysningsfunksjon består altså i å vise aktørene at de egentlig er sine egne fangevoktere, så å si.

I en senere tekst om det samme temaet formulerer Foucault denne politiske siden av sin egen kritiske virksomhet som en historisk og kritisk-ontologisk undersøkelse av selvet:

I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits we may go beyond, and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings.<sup>76</sup>

Det er altså snakk ubestrideligheten til det som antas gitt ved sin egen eksistens og som i og med denne gittheten fungerer som grenser. Testingen av disse grensene utgår dermed fra følgende spørsmål: «In what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints?»<sup>77</sup> Og all den tid den kritiske ontologien avslører at disse grensene er falske eller i det minste mer bevegelige enn antatt, vil det dermed forekomme en forminskning i graden av selvforskyldt, unødvendig formynderi. Dette formynderiet må i så måte forstås som at aktørene lar seg bestemme av kontingente faktorer som er bestemmende kun på grunn av subjektets feilaktige oppfatning av disse faktorene som ikke-kontingente. Og i forlengelsen av dette, eller på skyggesiden av oppløsningen av det unødvendige formynderiet, blir det dermed også synlig en parallell *forøkning* i det som vi altså i en eller annen forstand må kalle aktørenes evne til selvbestemmelse og frihet.

---

<sup>76</sup> Foucault, «What is Enlightenment?», 316.

<sup>77</sup> Ibid., 315

## Lapsen

Hvordan kan vi så forstå denne aktørenes (forøkte grad av) selvbestemmelse? For å få til dette, er vi nødt til å minne oss selv om den rhizomatiske, alltid allerede historisk forankrede karakteren til den ubestemtheten som aktørenes livsformskonstituerende praksis er preget av. For tatt i betraktning hvordan denne ubestemtheten alltid manifesterer seg gjennom en endring av de mest grunnleggende vilkårene som aktørene er underlagt, dvs. praksisen, må jo endringen også til en viss grad endre de aktørene som er underlagt denne praksisen. Dermed gir det kanskje mest mening å omtale denne selvbestemmelsen som en *selvskapelse*. Men videre, som vi har sett, kan jo ikke denne selvskapelse tenkes som en radikal og bruddmessig nydannelse gitt praksisens og den uunngåelig sosiale regelfølgings nødvendige treghet. Selvbestemmelsen må altså tenkes som en merkelig slags *gradvis* selvskapelse eller kanskje helst som en type selvdannelse.

Selv omtaler Foucault denne selvdannelsen som knyttet til det han kaller modernitetens *ethos*. Dette ethoset karakteriseres via Baudelaire ved å sammenlikne to figurer, nemlig flanøren og lapsen (*dandyen*). Og i motsetning til flanørens passive inntagelse av omgivelsene, er det lapsens rastløse og evig *skapende* værensmodus som best uttrykker dette ethoset.<sup>78</sup> Men selv om lapsen altså nekter å falle til ro med det bestående, står han nettopp heller ikke for en total og radikal nyskapelse. Det er snarere snakk om et merkelig slags frihetsarbeid som utøves *på* eller i samspill *med* det bestående:

For the attitude of modernity, the high value of the present is indissociable from a desperate eagerness to imagine it, to imagine it otherwise than it is, and *to transform it not by destroying it but by grasping it in what it is*. Baudelairean modernity is an exercise in which *extreme attention to what is real is confronted with the practice of a liberty that simultaneously respects this reality and violates it*. [...] To be modern is not to accept oneself as one is in the flux of the passing moments; it is to take oneself as object of a complex and difficult elaboration<sup>79</sup>

Denne passasjen sammenfatter på mange måter det politiske subjektet som vi har forsøkt å nærme oss frem til nå. At lapsen griper det nåværende i all sin egentlighet, må nemlig forstås som at han griper den bestående diskursive praksisen som noe på samme tid historisk og kontingent på den ene hånden, og ontologisk sett primært eller grunnleggende på den andre, all den tid det ikke lar seg spore frem noe mer grunnleggende under disse praksisene. Å gripe det

---

<sup>78</sup> Ibid., 309-312

<sup>79</sup> Ibid., 311, min kurs.

værende som i vesentlig forstand kontingente og ontologisk sett fundamentale praksiser og skikker, innebærer slik sett en intens og insisterende oppmerksomhet overfor det rent faktisk eksisterende. Denne oppmerksomheten må videre sees i sammenheng med en nesten aggressiv positivistisk og antiplatonsk aversjon mot å skulle redusere det værende til noe annet enn seg selv (til et uttrykk for en ideell form, til et resultat av en overgripende teleologisk prosess etc.) Det er altså snakk om å gripe det værende i konkret, ikke-ideell forstand, som det (eneste) *virkelige*. Men samtidig innebærer å slik respektere og anerkjenne det nåværende i seg selv samtidig å anerkjenne den grunnleggende ubestemtheten til denne nåværende virkeligheten. På paradoksalt vis er dermed lapsens respekt for det virkelige samtidig en slags ringeakt eller lemfeldighet overfor det samme virkelige.<sup>80</sup>

Slik kan vi si at lapsen makter å gripe det bestående, dvs. praksisen, i all sin egentlighet, altså i all sin egentlige ubestemthet. Han unngår altså i større eller mindre grad kontrollprosedyrenes formende og fastlåsende tvang, samtidig som han nødvendigvis er prisgitt denne ubestemte materien som det grunnleggende nivået all handling vi måtte foregå på. Slik vil lapsens merkelige frihetsutøvelse gå ut på et slags *halvfritt* skapende eller transformerende arbeid som nødvendigvis er prisgitt materien, på samme tid som han etterlates en mildt begrenset frihet innenfor eller overfor den samme materien i tråd med denne materiens fundamentale ubestemthet. Lapsens frihet er dermed en frihet til å modifisere, pervertere eller utvikle det bestående, og ikke en frihet fullkomment løsrevet *fra* det bestående som sådan. Kanskje kan man på denne måten si at lapsen manifesterer det vågemotet som Kant maner til i opplysningsartikkelen, nemlig motet til å vite og til å bruke sin *egen* forstand (*sapere aude*), hvis vi forstår dette som motet til å *tre ned* i diskursdannelsen og ta del i den.<sup>81</sup> Lapsens *egen* forstand må i så fall forstås som alltid situert og ubestemt, altså som en slags kontingent-selvstendig forstand.

På denne måten kan lapsen også fungere som en modell for en slags aktiverende og bemektigende fryktløshet overfor den erkjennelsen av diskursens materialitet som uroer Foucault i *Diskursens orden*. Lapsens innstilling kan altså være bidra til å løse opp «uroen over å ane kamper, seire, sår, herredømme og trelldom bak alle disse ord som gjennom så langvarig bruk har tapt sin ruhet.»<sup>82</sup> For å svare på denne uroen med en fryktløs, uvøren, uhøytidelig og

---

<sup>80</sup> I så måte slekter Foucault selv på den lapsen han beskriver, jf. hvordan han karakteriserer sin egen filosofi som blandingen av en «flittig utvungenhet» og en «lykkelig positivisme» (DO, 38). Altså en ubekymret og aktiverende innsikt i tingenes ubestendighet, og en tilhørende entusiastisk og oppmerksom (men samtidig skjodesløs) virksomhet med disse ubestendige tingene.

<sup>81</sup> Kant, «Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?», 71.

<sup>82</sup> DO, 9.

skapende frihetsutøvelse, vil ikke det si å *gå inn* i de kampene som genealogien avdekker i diskursens? Gitt lapsens erkjennelse av hvor fullkomment *fundamental* kontingensen er, og dermed også av at forestillingen om tappt uskyld og manglende fundament for den politiske handlingen dermed er grunnleggende feilaktig, kan det i så måte bli naturlig å spørre nettopp:

Men hva er det da som er så faretruende ved dette at folk snakker, og at deres diskurser yngler i det uendelige? Hvor ligger altså faren?<sup>83</sup>

Foucaults kritikk maner med andre ord til en tilbakevending til det strategiske, politiske feltet og en omfavnelse av det som det ontologisk og epistemologisk sett fundamentale. Dermed oppfordrer også Foucault oss til å kaste de uholdbare forestillingene om en ekstern, absolutt forankring for politisk handling som hindrer ham selv for å ta ordet. Slik sett kan vi si at alle alltid allerede er lapser, men at forestillingen om at vi er noe annet og bedre enn lapser overskygger muligheten for vår egen «selv»-realisering. Slik kan vi si at Foucaults positivisme innehar en opplysningsfunksjon som går ut på å minne oss om vår egentlige og forsmådde *lapsemessige* myndighet.

### 2.2.3 Iboende problemer ved kritikkmaskinen: manglende alvor

La oss så kort oppsummere den utsigelsesposisjonen som Foucault forsøker å reise og anskueliggjøre i *Arkeologien*. Foucaults undersøkelser åpner for en analyse av det sagte som foregår på et særegent nivå, nemlig diskursens eget. Dette nivået impliserer en type historisk positivisme hvor det sagte føres tilbake til ureduserbare diskursive praksiser som inngår i et uendelig tykt lag av systematikker sammen med andre praksiser. Sammen danner disse praksisene et rhizomatisk, grunn- og senterløst felt som alltid allerede må ansees som omskiftelig, kontingent, historisk og strategisk. Positivismens beskrivelse av dette feltet er videre grunnleggende ikke-allegorisk, og får i forlengelse av dette en funksjon som antimetafysisk kritikk av forestillinger om diskursive praksisers forankring i absolutte og ikke-strategiske størrelser som ikke er compatible med den konstantløse beskrivelse av de samme praksisene.

Denne kritiske strukturen innebærer imidlertid at Foucault synes å miste muligheten til å opprettholde et fungerende begrep om subjektet, for historismen er nemlig så grunnleggende at også subjektet selv reduseres til de kontingente, strategisk-historiske prosessene. Samtidig

---

<sup>83</sup> DO, 9



fins det en kime til et noe merkelig subjektsbegrep i Baudelaires lapsefigur. Lapsen kroppsliggjør nemlig et slags ethos som innebærer å på samme tid både være prisgitt det bestående og tilføre det noe slik at det bestående forvandles eller transformeres om til noe som i en eller annen forstand kan karakteriseres som nytt. Slik omgås tilsynelatende en uholdbart metafysisk størrelse i rollen som en egentlig, ren og fri vilje plassert under den postulert nødvendige men egentlig kontingente diskursen, og som ellers måtte ha fungert som fundament i den post-kritiske og mer opplyste diskursdannelsen. Og dermed lokaliseres frihetsutøvelsen så å si på nivå med det bestående. For hvis vi altså nekter oss selv en politisk forankring i en underliggende, fri og egentlig vilje, må den friheten som metafysikk-kritikken virker på vegne av tenkes å være plassert i selve diskursen. Endringen som bevirkes i og med denne kritikken tar dermed form av en opphevelse av en bestemt type tvang og fastlåsing i praksisutøvelsen, og det som kritikken arbeider på vegne av, er alltid allerede på plass i det som kritiseres.

Slik kan vi skjematiskere den politiske funksjonen til f.eks. *Viljen til viten* som en frisetting av den alltid allerede virksomme, potensielt ubestemte men i praksis kunstig innskrenkede seksualitetspraksisen. Kritikken vil dermed føre til at flere seksualitetspraksisvarianter enn den som er i overenstemmelse med et forhenværende, metafysisk og ordnende seksualitetsbegrep nå fremtrer som mulige. Altså innebærer seksualitetsgenealogien *ikke* en frigjøring av en underliggende og egentlig slags kjønnsløs kropp, men derimot en frisetning av den oppfinnsomheten og muligheten til å eksperimentere som seksualitetspraksisenes egentlige kontingens åpner for.<sup>84</sup> «Gevinsten» av seksualitetsgenealogien blir dermed en forøkning av antallet mulige seksualitetspraksiser, slik at man også etter kritikken til en viss grad naturligvis er bundet av de eksisterende praksisene, men nå med mye lengre (og potensielt uendelig langt) bånd. Slik blir opplysningseffekten av seksualitetskritikken en opphevelse av umyndiggjørende, unødvendige og egentlig selvpåførte innskrenkninger av aktørenes seksualitetspraksis.

Samtidig ligger det fremdeles et problem knyttet til dette impliserte begrepet om frigjøring. For all den tid frigjøringen jo består av en frigjøring fra enhver forestilling om et substansielt subjekt som sådan, kan følgelig ikke denne utvidelsen av aktørenes seksualitetspraksis tenkes å skje i overensstemmelse med et frigjort og *substansielt* subjekt. I lys av det vi nå har utlagt, synes da også dette å være Foucaults mål, nemlig nettopp å løsrive

---

<sup>84</sup> Undertrykkelseshypotesen er jo som nevnt snarere *Viljen til vitens* hovedanliggende å motbevise. Jf. ellers Schaanning, «Etterord» i Foucault, *Viljen til viten*.

politikkbegrepet fra subjektets dominans. Og dermed blir den utsigelsesposisjonen Foucault leter etter, en i vesentlig forstand *grunnløs* posisjon:

[F]or the moment, and as far ahead as I can see, my discourse, far from determining the locus in which it speaks, is avoiding the ground on which it could find support. It is a discourse about discourses: but it is not trying to find in them a hidden law, a concealed origin that it only remains to free; nor is it trying to establish by itself, taking itself as a starting-point, the general theory of which they would be the concrete models. It is trying to deploy a dispersion that can never be reduced to a single system of differences, a scattering that is not related to absolute axes of reference; it is trying to operate a decentring that leaves no privilege to any centre.<sup>85</sup>

I og med dette blir genealogiens opplysningsfunksjon noe merkelig. Lapsen må nemlig på sett og vis ansees som en slags borgerlig, overskuddspreget og useriøs figur, all den tid en slik utvidelse av mulighetsrommet innenfor en praksis ikke i seg selv kan knyttes til noe annet substansielt insentiv eller grunnlag enn den forlystelse og døyving av kjedsommelighet utgjøre egenverdien i det som først og fremst er nytt og annerledes. Lapsen fremstår i dette perspektivet som et kroppsliggjort overskuddsprosjekt: det potensielle og nye gis ingen annen verdi enn den adspredelse som ligger i nyhetsverdien i seg selv. Som vi har sett, går sant nok dette prosjektet ut på å realisere den friheten som ligger skjult og delvis fornektet i praksisen, og i så måte er lapsen også en sympatisk figur – kritikken har tross alt en *viss* gevinst i form av en forøket grad av relativ frihet. Men samtidig kan vi kanskje si at det knapt hefter noe stort *alvor* ved denne frigjøring all den tid lapsen forfekter en type frihet eller selvbestemmelse som først og fremst består av friheten til å eksperimentere og til å leke, og ikke av friheten til å realisere noe som tidligere har vært undertrykt *utover* denne overskuddsfriheten.

Foucault kan selv sies å være inne på dette problemet i de første Collège de France - forelesningene fra 1982. Her vender han nemlig atter tilbake til Kants definisjon av opplysning som «utgang av menneskets selvforskyldte umyndighet» ved å problematisere definisjonens sammenstilling av «utgang» og «selvforskyldt». For som Kant selv skriver, er årsakene til denne menneskets selvforskyldte umyndighet å finne utelukkende i mennesket selv. Umyndigheten kan altså ikke tillegges vold og undertrykkelse fra eksternt hold, og heller ikke manglende fornuftsevner. Snarere skyldes umyndigheten det Foucault kaller et slags underskudd eller en manko i forholdet mellom oss selv og vår iboende autonomi.<sup>86</sup> Som nevnt

---

<sup>85</sup> VA, 226

<sup>86</sup> Foucault, *The Government of Self and Others*, 33.

omtaler Kant selv dette underskuddet rett ut som «dovenskap og feighet», og den interessante konsekvensen av dette er at siden umyndigheten er fullkomment selvforskyldt, er den også nær sagt uhelbredelig: «We are in this condition of tutelage because we are cowards and lazy, and we cannot get out of this condition precisely because we are cowards and lazy.»<sup>87</sup> Poenget her er å illustrere et problem som ligger innsydd også i Foucaults anvendelse av opplysningsbegrepet. For nettopp fordi umyndigheten ikke kan gis noen verdimeessig karakteristikk utover nettopp den latskapen og feigheten som en skrantende, diskursiv eksperimenteringsvilje eller et bare lunkent nyhetsbegjær utgjør, får også Foucault problemer med å tilskrive genealogien noen substansiell politisk funksjon. Det virker rett og slett umulig for Foucault og la det være snakk om noen som helst form for alvorspreget undertrykkelse og frigjøring. Kritikken synes å måtte falle død til jorden alle andre steder enn der det *allerede* finnes en (hemmet) slik eksperimenteringsvilje som den kan frigjøre.<sup>88</sup>

\*

Er altså Foucaults avskyelige kritikkmaskin allikevel ikke noe tess? I 1976, sju år etter *Arkeologien* ble utgitt og fem år etter han først tok ordet ved Collège de France, begynner Foucault årets forelesningsrekke ved nevnte institusjon ved å si at han har fått nok:

So what was I going to say to you this year? That I've just about had enough [...]. We are making no progress, and it's all leading nowhere. It's all repetitive, and it doesn't add up. Basically, we keep saying the same thing, and there again, perhaps we're not saying anything at all. It's all getting into something of an inextricable tangle, and it's getting us nowhere, as they say.<sup>89</sup>

I og med denne (mer eller mindre ironiske) utblåsningen, begynner Foucault da også på noe nytt, nemlig en vending av diskursanalysen mot en ny type område: den konkrete politikken. Og med begrepet om lapsen friskt i minne kan vi plutselig allikevel ane en mulig løsning på de problemene som Foucault møtte over. For kan ikke lapsen ha i seg et potensial for å gi kritikken

---

<sup>87</sup> Ibid. Dette igjen kan sees i sammenheng med «alle revolusjoners lov» om at enhver revolusjonær frigjøring av et kuet folk ubønnhørlig er dømt til å ende i en ny undertrykkelse av det samme folket under denne revolusjonens egne ledere, fordi *folket* jo i bunn og grunn er det samme før og etter revolusjonen. (Ibid., 34.)

<sup>88</sup> Slik kommer i så måte Habermas kritiske spørsmål om hvorfor man overhode skal sloss igjen på banen. I stedet for å imøtegå denne kritikken direkte, skal vi imidlertid fremdeles holde oss innenfor vårt eget rammeverk og søke en løsning der, heller enn å gå utover det. Dette i tråd med synet på filosofi som en *maskin*, altså som en selvdrevet måte å se på, jf. over.

<sup>89</sup> Foucault, *Society Must Be Defended* (heretter SMBD), 3-4.

også en mer intervenserende funksjon hvis vi knytter kritikken opp mot et konkret, diskursivt felt, nemlig nettopp *politikken*? I lys av den positivistiske kritikkmaskinens struktur slik vi har utlagt den over, kan ikke kritikken opplysningsfunksjon bringe til veie en forøkning i den *politiske* diskursive praksisens mulige former, hvor «politisk praksis» her betegner politikk i den hverdagslige og konkrete betydningen av ordet? Kritikken vil i så måte innebære en opphevelse av unødvendige og egentlig selvpåførte innskrenkninger av aktørenes *allerede* politiske praksis. Utviklingen av den politiske lapsen innebærer i så måte en slags finurlig, *dobbel og synergisk* forøkning av aktørenes frihet. Den politiske lapsen kan altså tenkes aktivert av en opphevelse av en gitt nødvendighetsforestillings tvang på den allerede politiske diskursen, slik at den transformasjon og nydannelse som lapsen bevirker, kan føre med seg nye former for *politisk* praksis. Altså en mulig frislipping av den nåværende politiske praksisen og en mulig utvidelse av denne politiske praksisens gyldighetsområde, og dermed også en slags veldig materiell, virkelighetsforankret politisering hvor en helt konkret politisk praksis smitter eller koloniserer en annen og til nå antatt apolitisk diskurs.

Denne hypotesen er det vi skal undersøke nå ved å følge Foucaults undersøkelser inn i det konkrete politiske feltet. Denne bevegelsen over i det konkrete er samtidig i overensstemmelse med Foucaults gjennomførte og nokså sterke aversjon mot all unødvendig universalisering i filosofien, og med hans tilhørende draging mot en type filosofisk virksomhet som baserer seg i det konkrete og håndfaste.<sup>90</sup> Mye kan sies om en slik aversjon, men det forblir like fullt et faktum at Foucault i såpass stor grad knyttet det filosofiske arbeidet sitt opp mot konkrete analysefelt at de enkelte undersøkelsene til en viss grad blir heterogene, ureduserbare og alt i alt uadskillelige fra det diskursfeltet de er bundet opp med. Og som vi skal se, er en slik forankring i det konkrete både tjenlig og i stor grad nødvendig for å bedre få vurdert, brettet ut og forhåpentligvis videreutviklet det politikkbegrepet vi nå har sirklet inn hos Foucault. For slik han står nå, er lapsen fremdeles en noe usikker, ustø og skjelvende politisk figur, og han vil forbli dette helt til han føres tilbake til den konkrete sammenhengen han er utledet av. For vår del blir det derfor av flere grunner maktpåliggende å nå vende oss mot en slik konkret undersøkelse.

---

<sup>90</sup> Jf. f.eks. RM, 131-172. Illustrerende nok skal Foucault endog nokså kontant ha avvist en ung forsker som viet en fireårig doktorgrad til Foucaults humanismekritikk, ved å si at hun heller burde ha brukt tiden på en konkret genealogi enn et slikt overgripende filosofisk prosjekt (Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 450.)

## 3 Styringslogikken og den konkret-politiske lapsen

### 3.1 Styringslogikkens genealogi

I forelesningsrekkene ved Collège de France holdt mellom 1976 og 1979 rettet Foucault oppmerksomheten sin mot et relativt avgrenset og enhetlig forskningsområde, nemlig diskurser og praksiser knyttet til politisk makt og - styring. Som nevnt i forrige del, skal vi nå følge Foucault i denne vendingen av to hensyn. Først for å forsøke å brette ut og utvikle de begrepene om positivistisk kritikk og lapsen som politisk subjekt som vi ante omrisset av mot slutten av del I, i tråd med det vi omtalte som Foucaults begrepers tette forankring i de konkrete diskursene de anvendes på. Parallelt med dette er vår egen vending mot dette temaet motivert av å ville teste ut en slags hypotese som oppsto i møte med en nokså vanlig kritikk gjort av den genealogiske kritikkens manglende normative grunnlag. Tanken vår går ut på at man i lys av det lapsemessige politisk subjektbegrepet kanskje kan forankre Foucaults kritikk i en merkelig slags *konkret-politisk* diskursiv praksis, og på denne halvfinurlige måten gjøre kritikken mindre spak og overskuddspreget. Altså to overlappende hensyn: en videre utforskning og et forsøk på raffinement.

Det er imidlertid viktig i lesningen av Foucaults Collège de France –forelesninger å ikke anse disse som helhetlige og strengt strukturerte filosofiske verk. Forelesere ved institusjonen er pålagt å foredra om ny og pågående forskning, og Foucault selv fulgte dette ved å forme forelesningene som markeringer og åpninger av mulige forskningsfelt.<sup>91</sup> Dette kan forklare den ofte prøvende og utforskende fremgangsmåten, de ikke oppfulgte planene og de stadige reformuleringene av forelesningsårets overgripende prosjekt som kan prege forelesningene, og man er følgelig pålagt å lese dem *som* slike forsøk heller enn som endelig utførte kritikker. Samtidig vil det være mulig å markere relativt sammenhengende tematiske enheter i form av godt utviklede *ideer* og *skisser* til om enn ufullendte forskningsprosjekter, samt ved at disse skissene kan føres inn under et større overgripende prosjekt eller problem. På sett og vis er endog denne arbeidsmetoden sømmelig for Foucaults filosofis metodiske egenart, nettopp fordi han har en slik aversjon mot tradisjonell-filosofisk systembygging og en tilhørende tilbøyelighet til å skrive først og fremst for å eksperimentere og lete seg frem heller enn å

---

<sup>91</sup> SMBD, ix-xi. Jf. også Utaker, «Michel Foucault om liberalisme og nyliberalisme».

kartlegge.<sup>92</sup> Og kanskje er det nettopp et slikt eksperiment som kan hjelpe oss å få kritikkmaskinene ordentlig i gang.

### 3.1.1 Utgangspunktet: To krigsdiskurser

Foucault markerer altså selv begynnelsen på en ny vridning i sin egen forskning i den første forelesningen fra -76. Etter å ha oppsummert sitt eget arbeid ved å plasserer det inn under det genealogibegrepet vi har etablert over, beskriver Foucault den allerede nevnte en mistilfredsheten med denne arbeidsmetoden som går ut på at han mistenker de spredte genealogiske kritikkene for ikke å ha noen substansiell effekt eller påvirkningskraft på de feltene som analyseres. Denne mistenkte dødfallenheten knyttes til nettopp det manglende overgripende rammeverket som vi så genealogien per definisjon må nekte seg selv, og som Foucault er klar over at trengs for å gi genealogiene en sterkere normativ basis:

[W]hen we want to make some objection against disciplines and all the knowledge-effects and power-effects that are bound up with them, what do we do in concrete terms? What do we do in real life? [...] We obviously invoke right, the famous old formal, bourgeois right. And it is in reality the right of sovereignty. And I think at this point we are in a sort of bottleneck, that we cannot go on working like this forever; having recourse to sovereignty against discipline will not enable us to limit the effects of disciplinary power.<sup>93</sup>

Denne frustrasjonen kan vi i så måte se opp mot våre egne problemer med det manglende begrepet om det politiske subjektet som genealogiens funksjon som opplysningsvirksomhet syntes avhengig av. For suverenitet og rett er nettopp den type størrelser som genealogien ikke tillater seg å hvile på, og når kritikken ikke gis noen umiddelbare alternativer til disse størrelsen, blir følgelig dette et problem.

Foucault søker nå altså en løsning på dette problemet ved å vende seg til spørsmålet om makt og maktforståelse. Han anslår nemlig problemets kjerne til å ligge i den dominerende måten makt blir tenkt på, nemlig den han kaller den filosofisk-juridiske eller *økonomistiske*. Denne er en maktmodell som han mener å finne til bunn for den juridiske, liberale maktforståelsen, hvor makt i en eller annen forstand skjematiseres som *rett*, forstått som en mer eller mindre apriorisk, abstrakt eller ideell og varemessig slags gjenstand som kan bytte eier

---

<sup>92</sup> Jf. f.eks. AK, 19: «Do not ask me who I am and do not ask me to remain the same: leave it to our bureaucrats and our police to see that our papers are in order. At least spare us their morality when we write.» Jf. også RM, 25-43.

<sup>93</sup> SMBD, 39. «Disciplinary power» er her Foucaults begrep for den typen makt som genealogiene på -70tallet arbeidet med. Jf. også Ibid., 3-12; Foucault, *Viljen til viten*, 103-109.

gjennom overgivelser og kontrakter.<sup>94</sup> Den relative dominansen til denne økonomistiske maktforståelsen beskrives dermed som et problem for det genealogiske perspektivet all den tid det genealogiske, antiplatonske og i fundamental forstand strategiske maktbegrepet ikke kan føres sammen med en slik forestilling om en varemessig maktsubstans.

Som vi nå har sett, ligger det et slags nietzscheansk maktskjema implisert i det genealogiske perspektivet som kan fungere som alternativ til det økonomistiske, og som så ut til å kunne danne et visst grunnlag for nettopp en slik slags normativ basis som Foucault savner. Utbyggingen av dette nietzscheanske skjemaet til å kunne gjelde som en slik normativ basis, blir dermed et slags imperativ for den genealogiske kritikken. Samtidig gjelder selvfølgelig et annet imperativ om å unngå det Foucault omtaler som en felle, nemlig fristelsen til å selv danne en overgripende, altforklarende teoretisk diskurs om makt som ville innebåret selvutslettelse for den selverklært og essensielt konstantløse genealogiske kritikken.<sup>95</sup> Foucault synes dermed å være låst fast i et slags paradoks hvor den økonomistiske maktforståelsens hegemoni uskadeliggjør den genealogiske kritikken, samtidig som den genealogiske kritikken ikke tillater at Foucault lanserer en makteori som kan utfordre og fungere som *alternativ* til den økonomistiske.

Måten Foucault prøver å løse dette problemet på, er en genealogisk kritikk av selve den økonomistiske maktforståelsen:

As you know [...] what is at stake in all these genealogies is this: What is this power whose irruption, force, impact, and absurdity have become palpably obvious over the last forty years [...]? What is power? Or rather – given that the question 'What is power?' is obviously a theoretical question that would provide an answer to everything, which is just what I don't want to do – the issue is to determinate what are, in their mechanisms, effects, their relations, the various power-apparatuses that operate at various levels of society, in such very different domains and with so many different extensions? Roughly speaking, I think that what is at stake in all this is this: Can the analysis of power, or the analysis of powers, be in one way or another deduced from the economy?<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> SMBD, 13-14. Jf. også Foucault, *Viljen til viten*, 103-114. Denne maktskjematiskeringen kan i så måte sees som en del av en type diskurs om statsmakt med tilhørende dannelsesregler og kontrollprosedyrer. Se også under, kap. 4.1.

<sup>95</sup> Ibid., 11: «[If] we try to protect the [genealogical] fragments we have dug up, don't we run the risk of building, with our own hands, a unitary discourse? That is what we are being invited to do, that is the trap that is being set for us by all those who say, 'It's all very well, but where does it get us? Where does it lead us? What unity does it give us?'

<sup>96</sup> Ibid., 12-13, min kurs.

I lys av Foucaults uro overfor det økonomistiske maktskjemaet, må spørsmålet som avslutter det siterte avsnittet leses retorisk: Det burde være tydelig ut ifra de allerede utførte genealogiske kritikkene at maktanalysen etter alt å dømme nettopp *ikke* alltid kan føres inn under et økonomistisk grunnskjema. For de maktprosessene som er virksomme i diskursdannelsens strategiske felt, er jo nettopp blitt påvist grunnleggende fragmenterte, heterogene og kontingente, slik at beskrivelsen av positivitene i utgangpunktet er *nødt* til å skjematiskere makten som ikke-substansiell. Dette spørsmålet må dermed leses som innledningen til en genealogisk kritikk av den økonomistiske maktdiskursen og dennes underliggende postulat om at makt fortøner seg slik denne diskursen skjematiserer. For ved å gi en alternativ, genealogisk beskrivelse av de maktpraksisene som denne diskursen pretenderer å forklare og slik problematisere forestillingen om at praksisene nødvendigvis alltid må underlegges et overgripende og forklarende skjema basert på suverenitet, vil man komme nærmere en slags løsning på Foucaults problem i møte med dette skjemaet.<sup>97</sup> Det er altså snakk om en politisk filosofi som ikke er sentrert rundt rett og suverenitet: altså, som Foucault skriver, om en maktanalyse hvor man prøver å hugge hodet av kongen.<sup>98</sup>

Hvordan vil så en slik genealogisk kritikk av suverenitetsskjemaet se ut? Jo, nettopp som en historisk beskrivelse av maktpraksis som er uavhengig av konstanter og som dermed har kontingens som grunnleggende kategori. I tråd med Foucaults lesning av Nietzsche i forrige kapittel, beskrives i så måte denne kritikken som en undersøkelse av hvor vidt *krig og kamp mellom krefter* kan være grunnbegreper i en beskrivelse av politisk makt:

I would like to try to see the extent to which the binary schema of war and struggle, of the clash between forces can really be identified as the basis of civil society, as *both the principle and motor of the exercise of political power*. Are we really talking about war when we analyze the workings of power? Are the notions of 'tactics', 'strategy', and 'relations of force' valid? To what extent are they valid? Is power quite simply a continuation of war by means other than weapons and battles?<sup>99</sup>

Denne undersøkelsen vil altså kunne munne ut i en annen skjematiskering av politisk makt enn den som gis av den økonomistiske modellen. Et slikt alternativt skjema vil i så måte ha en konstantløs krig mellom ubestandige krefter som grunnleggende prinsippet, heller enn makt forstått som en type alltid allerede eksisterende rett eller eiendom. Som vi var inne på over, kan

---

<sup>97</sup> Foucault er inne på en tilsvarende manøver overfor sine kritikeres anklager om historisme og negativisme også i senere forelesningsrekker, jf. Foucault, *The Government of Self and Others*, note s. 5.

<sup>98</sup> Foucault, «Truth and power», 122

<sup>99</sup> SMBD, 18, min kurs.



krig i det nietzscheanske perspektivet innebære en særegen type kontingens og ubestemthet ved at krigen tenkes som så fundamental at den ligger forut for enhver objekts- og subjektsdannelse. Som vi har sett utgjør dette genealogiens egenart som antimetafysisk positivisme, og det som i dette tilfellet utgjør kritikkens objekt er altså den suverenitetsbaserte forståelsen av politisk makt

Å plassere krig i sentrum av politisk makt på denne måten, innebærer imidlertid en todelthet som ikke umiddelbart er lett å få grep om, og som henger sammen med forskjellen på en filosofisk skjematisk av politisk makt generelt og historiske og konkrete diskursive praksiser knyttet til forståelser av politisk makt spesielt. For å se dette, er vi nødt til å skille mellom Foucaults overordnede filosofiske prosjekt om å gi konstantløse, strategisk-historiske beskrivelser av positivitetsdannelsen på den ene hånden, og det konkrete prosjektet om å beskrive konkrete politiske maktpraksiser som en praksis basert på forestillingen om (blant annet) krig på den andre. Begge prosjektene sentrerer seg rundt krigsbegrepet, men det ligger en vesentlig forskjell mellom det filosofiske krigsbegrepet og det konkrete, historiske krigsbegrepet. Førstnevnte krigsbegrep er det som impliseres i og med det genealogiske, nietzscheanske perspektivet til Foucault. Det *historiske* krigsbegrepet er derimot objektet for Foucaults spesifikke genealogiske betraktninger i 1976 og delvis utover de tre neste årene. De to prosjektene er altså adskilte (om enn lett å forveksle), samtidig som de er tett avhengige av hverandre: Den konkrete genealogien av politisk makt vil nemlig frigjøre det overordnede genealogiske prosjektet fra det økonomistiske maktskjemaets jernhæl all den tid denne alternative maktbeskrivelsen vil svekke forklaringsevnen til det økonomistiske skjemaet og dermed svekke dette skjemaets kritikk av genealogien som sådan. For ved å gi en så vid og dekkende alternativ forklaring av politisk maktpraksis som mulig, vil den nødvendigheten og opplagtheten som preger det økonomistiske maktskjemaet svekkes, slik at det maktbegrepet som Foucaults konkrete genealogier impliserer (og dermed også utfallet av de konkrete genealogiene) vil oppvurderes. Og omvendt er naturligvis den konkrete kritikken underlagt, prisgitt og en del av det overordnede genealogiske perspektivet.

Igen: Foucaults metode generelt sliter altså på grunn av at makt i overveiende grad tenkes i økonomistiske termer utledet av forestillingen om subjektets *rett*. Ved å kritisere det økonomistiske maktskjemaet genealogisk (ved å gi en alternativ og bedre forklaring av det dette skjemaet først og fremst er forankret i, nemlig praksiser knyttet til politisk makt), vil dermed Foucaults maktbegrep og dermed også Foucaults metode oppvurderes. Slik kan vi dermed forstå Foucaults egen oppsummering av -76 -forelesningene:

Can war serve as an analyzer of power relations? This question mask several other questions: [...]

Can a set of notions derived from strategy and tactics constitute a valid and adequate instrument for the analysis of power relations?

Are military and warlike institutions, and more generally the processes that are implemented to wage wars, the nucleus of political institutions in either an immediate or a remote sense, in either a direct or an indirect sense?

- But the first question that has to be asked is perhaps this: How, when, and in what way did people begin to imagine that it is war that functions in power relations, that an uninterrupted conflict undermines peace, and that the civil order is basically an order of battle?<sup>100</sup>

Her er det det siste spørsmålet Foucault beskriver som -76 -forelesningenes spesifikke prosjekt å undersøke, og «krig» i det andre spørsmålet må leses i vid forstand som diskursiv-strategisk krig.<sup>101</sup> Sammenkoblingen av det siste spørsmålet med de ovenstående viser dermed hvordan den genealogiske påvisningen av den *konkrete* krigsdiskursens delaktighet i utviklingen av politiske maktspraksiser er tett forbundet med Foucaults overordnede, krigsbaserte perspektiv på makt generelt. For ved å påvise krigsdiskursen som effektiv i utviklingen av politisk styringspraksiser, stilles suverenitetsskjemaets tese om at *rett* er den politiske maktens kilde og vesen, til veggs. Altså, enerverende nok, to typer krigsdiskurser: den historiske som er effektiv i konkrete politiske diskurser, og den til Foucaults egne *metodiske* krigsskjema.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ibid., 266-267. Jf. også ibid., 46-47.

<sup>101</sup> Ibid., 267.

<sup>102</sup> Parallelt med dette lar det seg riktignok spore en kobling mellom den konkret-historiske krigsdiskursen og Foucaults egen. For enn så mye som Foucaults filosofiske posisjon er mer eller mindre selverklært «senterløs» og «tom», innebærer den like fullt et bestemt blikk på det sagte. Foucault selv burde i så måte være den første til å bemerke at også hans egen diskurs, som alle andres, har en historie. Slik kan beskrivelsen av den konkrete krigsdiskursens fremvekst i 1976 leses som en beskrivelse av Foucaults egen diskurs' fremvekst. Selv om dette åpner opp interessante perspektiver på Foucaults metode, er det for våre hensyn her allikevel mest tjenlig å fokusere på skillet heller en slektskapen mellom de to krigsdiskursene.

### 3.1.2 Styringslogikkens genealogi

#### Den konkrete krigsdiskursens genealogi: inngang til styringsgenealogien

Som en innledende øvelse til dette prosjektet, historiserer Foucault det hegemoniske suverenitetsskjemaet i seg selv ved å knytte det til tiden rundt religionskrigene på 15- og 1600-tallet, til Hobbes' politiske filosofi, og til den utviklingen av moderne naturrettssteori som Hugo Grotius og Samuel Pufendorf sto for. Som kjent hviler kjerneressonnementet i denne rettsbaserte politisk-filosofiske tradisjonen på en postulert opprinnelig krigstilstand, dvs. naturtilstandens alle-mot-alle, hvor den rasjonelle løsningen av dette urtilstandens problem munner ut i nettopp den institusjonaliserte naturretten, samveldet og i Hobbes' suverene leviatan. Slik ser det altså ut som om suverenitetsskjemaet selv er basert på en grunnleggende krigstilstand, men som Foucault bemerker vil dette være en feilslutning. For i tråd med en nokså vanlig mistenkeliggjøring av naturrettsforfatterne, beskriver Foucault denne rettsdiskursen som en reaktivering av romerretten med det mål for øye å legitimere og forsterke det absolutte monarkiet i kjølvannet av freden i Westfalen. Slik fremstår rettsdiskursen som uløselig knyttet til kongemakten og til en forståelse av denne som legitim og rettmessig heller enn som et voldsbasert herredømme. Og dermed kan rettsdiskursen i seg selv, i og med forsøket på å etablere legitimitet, ansees som (et forsvar for) en nokså konkret type politisk maktpraksis.<sup>103</sup>

Foucault vil altså beskrive suverenitetsdiskursen som en slags i seg selv historisk, diskurs-strategisk mekanisme eller anordning som førte med seg visse makteffekter.<sup>104</sup> Anordningen knyttes til tre grunnleggende elementer som på samme tid blir forutsatt og forsøkt begrunnet, nemlig subjekt, enhet og lov. Subjektet skisseres som en figur som innehar en grunnleggende, individuell rett, men som på grunn av denne rettens jevne fordeling i naturtilstanden er tvunget til å gi retten fra seg til en overgripende, enhetlig instans. Denne enhetlige instansen blir dermed en logisk forlengelse av maktspredningen all den tid den individualiserte makten, på grunn av naturtilstandens egenart, ikke lar seg realisere før den samles i nettopp en slik overgripende instans. Makten er i dette skjemaet i så måte alltid allerede ansamlet og enhetlig, og den fragmenterte, individualiserte makten er kun en *potensiell* makt

---

<sup>103</sup> Ibid., 25-27; 34-35; 90-99; 110-111.

<sup>104</sup> En anordning må her forstås som et heterogent sett diskursive maktteknikker i bruk i det strategiske feltet, jf. Foucault, *Power/Knowledge*, 194-196 (sitert i Agamben, *What is an Apparatus?*, 2.): «by the term “apparatus” I mean a kind of a formation, so to speak, that at a given historical moment has as its major function the response to an urgency. The apparatus therefore has a dominant strategic function». Anordningen er slik sett relativt tett beslektet med kontrollprosedyrene, og til en vissgrad dermed også med den diskursive formasjonen. Se også under.

som bare kan realiseres i og med sammenslutningen. Dermed får denne makten et lovmessig grunnlag eller en legitimerende nødvendighet (den moderne naturretten) som, gitt de to andre bestanddelene alltid allerede er på plass. Slik danner de tre elementene en slags sluttet understøttelsessirkel, eller et slags selvoppretholdende klasepostulat, så å si.<sup>105</sup>

I forlengelsen av denne (høyst skissemessige) reduseringen av suverenitetsskjemaet, er det så Foucault åpner for en beskrivelse av praksiser knyttet til politisk makt ved hjelp av andre begreper enn subjekt og rett. Dermed åpnes det også for en beskrivelse av politisk makt på et nivå *under* suverenitetsnivået, all den tid suverenitetsdiskursen er redusert til én av flere diskurser i det mer grunnleggende strategisk feltet som det genealogiske perspektivet åpner for. Altså en midlertidig løsrivelse fra suverenitetsskjemaets herredømme i maktanalysen, samt en påfølgende åpning av det strategiske feltet hvor anordninger knyttet til forskjellige former for politisk makt kan beskrives som heterogene maktteknikker, altså som en slags positiviteter.<sup>106</sup> Slik finner vi dermed igjen den epoche-strukturen vi påviste i forbindelse med arkeologien over, hvor en dominerende skjematisk setting settes på vent for å uforstyrret kunne undersøke fundamentet i denne skjematiskeringen. Og som et ledd i denne positivitetsmessige beskrivelsen av det strategiske feltet av politiske styringspraksiser, går Foucault altså i gang med å beskrive utviklingen av det han kaller krigs- og rasediskursen.

La oss kjapt gi et riss av denne beskrivelsen. I tråd med det overgripende bildet av det strategiske feltet, er denne krigsdiskursen en diskurs som nettopp Hobbes' *Leviathan* og samtidige naturrettslige forsvar for kongemakten lå i krig med. Foucault omtaler rivaldiskursen som en *politisk historisme* som motsetter seg ethvert universalistisk rettsbegrep, og som heller anser all rett som herredømme eller erobringmakt.<sup>107</sup> I denne politiske historismens perspektiv, var det nemlig kongemaktens vesen som erobringmakt, og dermed som vold, som naturrettsstenkerne ville fornekte og dekke til. Slik Foucault beskriver denne krigsdiskursens historie, må den historisk-politiske diskursen knyttes til de samme historiske prosessene som fremveksten av den moderne naturrettsstenkingen: reformasjonen, borger- og religionskrigene og den påfølgende etableringen av en horisontal europeisk maktfordeling som fant sted på 15-

---

<sup>105</sup> SMBD, 43-44. Som vi skal komme tilbake til i kapittel 4, er slik kritisk beskrivelse av suverenitetsmekanikken er tett på nøyaktig det Agamben utfører i *Homo sacer II, 2.* Foucault går imidlertid videre fra suverenitetsbegrepet, og fokuserer mer det som vi skal se samles inn under den moderne styringsmakten. Dette begrepet utgjør i stor grad den andre halvparten av *oikonomia*-anordningen som analyseres i det nevnte verket til Agamben, men som vi også skal se må forskjellen mellom Foucaults og Agambens analyse sies å ligge i at Agamben *kobler sammen* styringsmakten og suverenitetsmekanismen i mye større grad enn Foucault.

<sup>106</sup> Jf. SMBD, 44-46.

<sup>107</sup> Ibid., 110-111.

og 1600-tallet på ruinene av det mer vertikale romersk-katolske keisersystemet. I denne perioden, og altså parallelt med den nevnte moderne naturrettssdiskursen, lokaliserer Foucault en motdiskurs forankret i det engelske borgerskapets og den franske adelens kamp mot det samme monarkiet som naturrettstenkerne forsvarte.<sup>108</sup> Denne kampen gikk ut på å motsette seg den filosofisk-juridiske rettmessigheten som naturrettssdiskursen åpnet for ved å bestride denne diskursens postulat om at den politiske organiseringen av samfunnet i en fredelig orden består av noe annet enn en fortsettelse av en underliggende interessekamp med andre midler. Nøytralitet fins ikke i dette perspektivet:

[P]eace itself is coded war. We are therefore at war with one another; a battlefront runs through the whole of society, continuously and permanently, and it is this battlefront that puts us all on one side or the other. There is no such thing as a neutral subject. We are all inevitably someone's adversary.<sup>109</sup>

Dette innebærer tanken om det Foucault kaller en binær samfunnsstruktur: oss mot fienden. I sin tur henger dette sammen med at tanken om rett løsriver fra det filosofisk-juridiske universalsystemet og i stedet knyttes til det historisk-politiske begrepet om rase.

Slik Foucault beskriver utviklingen av denne relativt nye diskursen, stammer den fra en slags transformasjon av den opprinnelige historisk-juridiske diskursen om kongemakten som hadde eksistert siden Romerriket. I denne diskursen er middelalderkongenes makt tenkt rettmessig i kraft av den ubrutte arverekkefølgen som gikk tilbake til det opprinnelige keiserriket.<sup>110</sup> Når så krigs- og rasediskursen kommer til syne ved middelalderens slutt, utgjør den dermed en anti-romersk mothistorie hvor all makt tenkes basert på én gruppes seier og dermed herredømme over en annen. Rettens forankring flyttes dermed fra det opprinnelige keiserrikets selvfølgelige legitimitet over til én gruppes erobring og undertrykkelse av en annen, og følgelig vedholder dermed den overvunne gruppen en hypotetisk «rett» til opprør og frigjøring som er like stor som herskergruppens «rett» til å undertrykke den overvunne.

Foucault bruker her blant annet krigsdiskursene som florerte under den engelske borgerkrigen på 1600-tallet som eksempel, og viser til hvordan saksere, normannere og keltene oppstår som historiske figurer i takt med bevisstheten om hvordan kongemakten til stuartene hadde opphav i den opprinnelige voldshandlingen til William Erobreren.<sup>111</sup> Denne økende

---

<sup>108</sup> Ibid., 48-50.

<sup>109</sup> Ibid., 51.

<sup>110</sup> Ibid., 65-69, 74-75.

<sup>111</sup> Ibid., 75-76,

bevisstheten om erobringens faktum knyttes i sin tur til borgerskapets interessekamp, og er som allerede nevnt utgangspunktet for Hobbes' arbeid med å forsvare kongemakten til tross for opprinnelsen i erobringens volden.<sup>112</sup> Dermed aner vi et bilde av et slags spill av forbindelser mellom diskursive og ikke-diskursive faktorer som ved slutten av middelalderen tilveiebringer en diskurs om raser i grunnleggende og uopphørlig krig med hverandre.

Foucault videreutvikler denne hypotesen ved å spore frem utviklingen og etableringen av en slags søskendiskurs til det britiske borgerskapets rasediskurs, som han påviser at etablerer seg litt senere i Frankrike, og som etter hvert resulterte i en nokså spesifikk diskurs omkring et begrep om *nasjonen*. Slik det blir fremstilt i forelesningene, var denne diskursdannelsen betinget av en rekke faktorer, men først og fremst blant disse den svekkede franske adelens kamp mot statsadministrasjonen på den ene hånden, og den voksende tredjestanden på den andre. Kort oppsummert baserer denne diskursen seg på et bestemt lesning av historien som går på kant med den lesningen som denne diskursen er i krig med. Denne historiografien innebærer nasjonsbegrep som betegner grupperinger og samfunn som er forent av felles status, felles skikker og felles ekstra-statlige reguleringer. Den opprinnelig frankiske krigeradelen tenkes som en slik nasjon, liksom den opprinnelig saksiske administrasjonsadelen som romerne opprettet etter invasjonen er det, og så videre.<sup>113</sup> En slik beskrivelse av staten og statens historie ut ifra mindre, interesseforente grupperinger fører i sin tur med seg et perspektiv på staten som skiller seg vesensmessig fra det seremoniell-historiske kongemaktperspektivet. I denne diskursens perspektiv er nemlig den eksisterende statsorganisasjonen et produkt av en slags langsgående utvikling hvor flere slike grupperinger inngår i et spill med hverandre. Ett av de sentrale aspektene i denne nye, er den politisk-økonomiske synsvinkelen, hvor utviklingen forklares ut ifra noe som kan likne på en slags lovmessighet: grunnen til at krigeradelen, som var forholdsvis få, klarte å erobre og holde på Gallia, var nettopp at den innordningen som krigeradelen innstiftet var mer naturlig og levedyktig enn den måten romerne organiserte herredømmet sitt.<sup>114</sup> Slik innebærer dette perspektivet en historisk, politisk og økonomisk maktdiskurs hvor rett og legitimitet i seg selv ikke er noen konstant eller sentral størrelse, men hvor heller det eneste konstante er den krigen som rår i en slags strategisk økonomi av omskiftelige og fluktuerende interessefellesskap eller krefter. Denne krigen er prisgitt et sett økonomiske spilleregler som tar form av en slags type historiske lovmessigheter som det gjelder

---

<sup>112</sup> Ibid., 99.

<sup>113</sup> Ibid., 126 -135.

<sup>114</sup> Ibid., 142-154.

å beherske. Det er disse lovmessighetene som betinger krigens utfall, og som krigeradelen beherske bedre enn romerne, og kongen i sin tur bedre enn krigeradelen.<sup>115</sup>

Det sentrale poenget ved denne utlegningen er å gi et eksempel på hvordan Foucault beskriver dannelsen noe som siden skal utgjøre en sentral del av den moderne statsmaktens styringspraksis, blant annet i form av den rasediskursen denne praksisen er avhengig av.<sup>116</sup> For oss er det imidlertid viktigst å bemerke hvordan beskrivelsen av selve dannelsen innebærer en påvist kontingens. Gjennom en sjelden skjeling tilbake til eldre begrepsapparat, oppsummerer i så måte Foucault selv de krigsdiskursens genealogiske på en måte som røper nettopp en slik intendert påvisning:

I think that if we look at things a little more closely, we have an example of a class that, precisely because it was decadent and had been dispossessed of its political and economic power, was able to establish a certain historical rationality that was then taken up by the bourgeoisie and then the proletariat. But I would not say that it was because it was decadent that the French aristocracy invented history. It was precisely because it was waging a war that it was able to take war as an object, *war being at once the starting point for the discourse, the condition of possibility for the emergence of a historical discourse, a frame for reference, an the object of that discourse*. War was both this discourse's starting point and what it was talking about.<sup>117</sup>

Vi ser her hvordan Foucault knytter sammen de to krigsdiskursene, dvs. den generelle, historiefilosofiske, og den konkrete historiske krigsdiskursen til Boulainvilliers. I Foucaults optikk er nemlig krigsdiskursen en slags oppfinnelse (*Erfindung*) eller innovativ transformasjon av en eksisterende historisk diskurs. OG denne oppfinnelsen gjøres av en av partene i den allmenne historiske krigen som pågår i tråd med genealogiens nietzscheanske, krigsbaserte historiefilosofi. Følgelig utgjør den franske adelens truede stilling og dens desperate forsøk på å stå imot det konstitusjonelle monarkiets og tredjestandens økende makt, et slags eksistensgrunnlag for denne diskursen. Og videre, som Foucault viser i de følgende forelesningene, vil denne historiske krigsdiskursen bli adoptert, videreutviklet og vendt tilbake mot adelen i igjen av adelens fiender i tråd med prinsippet om slagmarkens hell og uhell og prinsippet om gnisten mellom møtende sverd eller en slags reaksjon som følge av kampens hete.<sup>118</sup> Alt i alt ser vi her hvordan det nietzscheanske perspektivet er bevart også i

---

<sup>115</sup> Ibid., 155-164

<sup>116</sup> Ibid., 239-265.

<sup>117</sup> Ibid., 165, min kurs.

<sup>118</sup> Ibid., 215-239.

krigsdiskursen genealogi, og dessuten hvordan det Foucault skriver frem i forelesningene har strukturen til en *kontingenspåvisning* knyttet til et diskursivt element som vi skal se nå henger tett sammen med moderne politisk styring.

## Styring og styringslogikk

La oss nå kjapt se hvordan Foucault fortsetter dette prosjektet i de to neste årene ved Collège de France. Utgangspunktet for forelesningsrekken i 1978 er tett beslektet med utgangspunktet for den foregående forelesningsrekken fra 1976 (Foucault hadde sabbatsår fra -77 til -78), nemlig en slags mistilfredshet med den dominerende måten å skjematiskere politisk *statsmakt* på, nå i form av det Foucault omtaler som en overvurdering av statsproblemet:

We know the fascination that the love or horror of the state exercises today; we know our attachment to the birth of the state, to its history, advance, power, and abuses. [...] But the state, doubtless no more today than in the past, does not have this unity, individuality, and rigorous functionality, nor, I would go so far as to say, this importance. After all, maybe the state is only a composite reality and a mythicized abstraction whose importance is much less than we think. Maybe.<sup>119</sup>

Nok en gang er det viktig å betone den ydmykheten som Foucault lar ledsage denne hypotesen, og som han omtaler som et «lite metodisk eksperiment» som går ut på å ikke tiltenke staten en transcendent virkelighet og selvstendig substans, men heller å anskue staten ut ifra de konkrete praksiser som staten rent faktisk utgjør.<sup>120</sup> Altså på ny en arkeologisk epoke beslektet med den gjort i -76, hvor en analyse på mikronivå gjøres for å etterprøve de overgripende diskursive enhetene som vanligvis tas for gitt (litteraturen, galskap, eller altså nå staten).

Som Foucault nå belyser, medfører imidlertid det å ta fatt på historien til de praksisene som staten utgjør, noe særegent sammenliknet med Foucaults øvrige genealogier. Statsdiskurser innebærer nemlig en spesielt tett forbindelse mellom tenkning og praksis, eller mellom tenkning og maktfunksjoner. Foucault illustrerer dette ved å sammenlikne statstenkningens historie med vitenskapens historie: Utviklingen av forskjellige historiske kunnskaper om f.eks. solen har selvfølgelig aldri påvirket den konkrete solen. Utviklingen av tenkningen om statlig styring har imidlertid i stor grad påvirket den konkrete styringen, og følgelig får analysen av statstenkningens historie en ekstra dimensjon i forhold til

---

<sup>119</sup> Foucault, *Security, Territory, Population* (heretter STP), 109.

<sup>120</sup> Ibid., 358. Foucault tar opp igjen dette temaet det påfølgende året, jf. Foucault, *The Birth of Biopolitics* (heretter BBP), 6; 77; 186-192.



vitenskapshistorien.<sup>121</sup> Foucault markerer dette ved innføringen av begrepet *styringslogikk* (*gouvernementalité*).<sup>122</sup> Begrepet kan sies å spille mer på parallellen til musikk-musikalitet enn på koblingen *gouvernement-mentalité*, og betegner på sett og vis det integrerte rammeverket som ligger til grunn for en gitt historisk politisk maktpraksis. Denne praksisen er uløselig knyttet til *styring*, og Foucault daterer fremveksten av denne tiden rundt slutten av middelalderen. Styringslogikkbegrepet kan slik sett sees i sammenheng med koblingen mellom en diskursiv praksis og denne praksisens mulighetsbetingelser ved at de to partene til en viss grad er utbyttbare og først og fremst utgjør to ulike perspektiver på den samme diskursive instansen.<sup>123</sup> Slik kan man til en viss grad anse styringslogikken som en ansamling mulighetsbetingelser for en konkret, historisk maktpraksis knyttet til statlig *styring* som politisk praksis.

1978-forelesningene går dermed ut på å spore tilblivelsen til og utviklingen av den moderne styringslogikken, altså av betingelsesansamlingene som underbygger de praksisene som utgjør moderne, statlig styring. Foucault starter denne genealogien med å spore selve styringsbegrepet i apolitisk forstand til tidlig, østlig kristendom og forestillingen om hyrden og hyrdemakt.<sup>124</sup> Ved å nokså utførlig kartlegge denne diskursen og utviklingsgangen dens frem til slutten av middelalderen, blir Foucault så skikket til å beskrive hvordan denne diskursen utvikles og transformeres gjennom maktkamper mellom praksiser knyttet til det Foucault kaller «leding» (*conduit*) og «mot-leding».<sup>125</sup> Med fokus på omveltningene på 15- og 1600-tallet fortsetter så Foucault denne beskrivelsen ved undersøke hvordan det spillet som forløper i det strategiske feltet mellom diskursive elementer knyttet til kirken og kirkestriden, ikke i noen substansiell forstand er låst fast til kirken som sådan. Foucault viser nemlig til blant annet utenomkirkelige strategiske spill fra denne historiske perioden som har den samme strukturen som de opprinnelige kirkelige problemene.<sup>126</sup> Slik skjer det i Foucaults perspektiv unektelig en

---

<sup>121</sup> STP, 276-277.

<sup>122</sup> Begrepet *gouvernementalité* er vanskelig å oversette, jf. Farsethås, *Forsørgelsesbyrden*, 25; Utaker, *Michel Foucault om liberalisme og nyliberalisme*, 15-20; Senellart, «Course context», i STP, spesielt note s. 387. Vi velger her å følge Utaker og la begrepet fungere som en litt annen og mer rammeverksfokusert synsvinkel på den entiteten som er hovedfokus, nemlig statlig *styring* som rasjonalitetspreget praksis og praksisbunden diskurs. Se også under.

<sup>123</sup> Dette kan sees i sammenheng med blant annet hvordan Foucault distanserer analysen sin fra en *ideologibasert* analyse av de forskjellige styringspraksisene, hvor ideologibegrepet forutsetter en mer bevisst og intensjonsmessig rasjonalitet jf. STP, 214-216.

<sup>124</sup> STP, 120-193. Foucault skiller i så måte mellom styring generelt og statlig styring, jf. BBP, 1-2. Den generelle styringsdiskursens historiske opphav i tidlig kristendom settes altså i forbindelse med den statlige styringens begynnende utvikling fra 14-1500 av.

<sup>125</sup> STP, 192-214.

<sup>126</sup> Ibid., 227-229.

rekke omveltninger i maktforhold og samfunnsorden i perioden, men disse omveltningene skjer like fullt innenfor det overordnede styringsrammeverket knyttet til hyrdemakt og leding, og altså ikke kun internt i kirken.<sup>127</sup> Foucault fortsetter så å spore utviklingen av den moderne *statens* styringspraksiser ut ifra et overordnet skjema basert på styring og styringslogikk. Ved hjelp av disse begrepene gir dermed en så konstantløs beskrivelse som mulig av tilblivelsen til de praksisene som sammen utgjør den moderne staten som sådan. Slik følger han utviklingen av *Raison d'Etat*-diskursen og dens forskjellige faser og anordninger som f.eks. den europeiske militær-diplomatiske maktbalansen som etterfulgte Westfalen-freden, merkantilismen, og den første politiske økonomien.<sup>128</sup> Altså en historisk beskrivelse av statlig styrings tilblivelse ut ifra det mindre konstantpregede styringsskjemaet som et alternativ til en beskrivelse gjort med staten som utgangspunkt.<sup>129</sup> Dvs. en statens genealogi som viser tilblivelsen til staten (dvs. de styringspraksisene som staten utgjør) ut ifra et kontingent spill av krefter det strategisk-diskursive feltet.

I 1979-forelesningene utvikles dette prosjektet videre. Dette året gir Foucault seg i kast med å følge utviklingen av *Raison d'État* inn i moderniteten ved å gi en genealogisk beskrivelse av den økonomisk-liberalistiske styringsdiskursen og den tilhørende politiske økonomien.<sup>130</sup> Begynnelsen til den liberalistiske fasen i styringslogikkens historie setter Foucault til rundt 1750, men dermed er det langt fra sagt at det er snakk om inntredelsen til noe radikalt nytt. I tråd med de øvrige undersøkelsene er det også her snakk om en slags mutasjon, transformasjon eller omorganisering av de eksisterende anordningene i det strategiske feltet, i dette tilfellet altså knyttet til *Raison d'État*. Foucault knytter denne transformasjonen til flere prosesser, men først og fremst til en slags forvandling av den *kritikken* av *Raison d'État* som foregikk i det strategiske feltet. Denne kritikken var opprinnelig forankret i rettsprinsipper forbundet med naturretten og de lovbundne og kontraktmessige avtalene som det absolutte monarkiet delvis var grunnlagt på, og utgjorde i så måte en *ekstern* kritikk og begrensning av kongens styringspraksis.<sup>131</sup> Den politiske økonomien oppsto som en versjon av dette påbudet om begrensning ut ifra prinsippet *laissez-nous faire*, men på en måte som også innebar en

---

<sup>127</sup> Ibid., 247-248.

<sup>128</sup> Ibid., 229-238, 239-247, 364-366.

<sup>129</sup> Jf. Ibid., 354: «You can see that we can perfectly well construct a genealogy of the modern state and its apparatuses that is not based on, as the say, a circular ontology of the state asserting itself and growing like a huge monster or automatic machine. We can construct the genealogy of the modern state and its different apparatuses on the basis of a history of governmental reason. Society, economy, population, security, and freedom are the elements of the new governmentality whose forms we can still recognize in its contemporary modifications.»

<sup>130</sup> BBP, 21-22, 317-318.

<sup>131</sup> Ibid., 7-10.

*intensivering* av den statsfornuften som opprinnelig skulle begrenses. Den politiske økonomien adopterte nemlig deler av statsfornuftens prinsipper knyttet til målet om å forøke statens ressurser, ved å hevde at dette målet best ble oppnådd hvis statens ressurser fikk være i fred. Dermed baserte denne kritikken seg på et slags nytte- eller konsekvensprinsipp heller enn et retts- og legitimitetsprinsipp i vurderingen av forskjellige styringstiltak. Og dermed oppstår det en *intern* heller en *ekstern* kritikk av statsmakten som videre skal utvikle seg til en statsfobi basert på tanken om at markedet best styrer seg selv.<sup>132</sup>

\*

Slik sporer Foucault i -78 og -79 tilblivelsen til og utviklingen av styringslogikken ved inngangen til moderniteten. Og dette gjøres altså i tråd med de samme genealogiske metodiske prinsippene som vi bemerket ved arbeidet med den franske adelens krigsdiskurs: Den politiske økonomien, liksom *Raison d'État*, oppstår gjennom en blanding av (styringslogiske) strategiske elementer (rettssubjektet som suverenitetens grunnlag og begrensning, statsresongens prinsipper om forøkningen av statens ressurser) som innebærer en transformasjon av visse av disse elementene (rettssubjekt – befolkning; ekstern begrensning – intern begrensning; markedet som politisk område – markedet som sannhetsgrunnlag). Dette igjen må sees i sammenheng med andre prosesser knyttet til den reelle økonomiske utviklingen i perioden, slik at den endelige utviklingen av den politiske økonomien ikke tilfredsstillende kan beskrives ut ifra én årsak, men kun som en sammenkobling av fenomener, eller altså et «spill av forbindelser». Som Foucault oppsummerer i 1979:

I do not think we need to look for – and consequently I do not think we can find – *the* cause of the constitution of the market as an agency of veridiction. If we want to analyze this absolutely fundamental phenomenon in the history of Western governmentality, this irruption of the market as a principle of veridiction, we should simply establish the intelligibility of this process *by describing the connections between the different phenomena* I have just referred to.<sup>133</sup>

Og tilsvarende om utviklingene Foucault beskrev i knyttet til hyrdemakte og av statsfornuften på 15- og 1600-tallet:

---

<sup>132</sup> Ibid., 8-21, 28-33.

<sup>133</sup> Ibid., 33-34, min kurs. «Veridiction» kan kort sagt forstås som sannhetsregime, jf. Utaker, «Michel Foucault om liberalisme og nyliberalisme».

Could we not [...] start not from the unity [...] but from *the multiplicity of extraordinarily diverse processes* in which we would find precisely these resistances to the pastorate and these insurrections of conduct, in which we would find urban development, the development of algebra, experiments on falling bodies? This would involve establishing the intelligibility of the processes I am talking about by showing *phenomena of coagulation, support, reciprocal reinforcement, cohesion, and integration*.<sup>134</sup>

Dette igjen må kobles sammen med Foucaults overordnede kritikk av den statsbaserte skjematiskeringen av statlig styring, for hvis utviklingen av styringspraksisene kan beskrives og forstås ut ifra et vell av fenomener og elementer som sammen inngår i den overordnede utviklingen, blir jo nettopp forestillingen om staten som en substansiell enhet problematisk. Altså en beskrivelse av statlig styringspraksisens tilblivelse og følgelig også denne styringens egenart og vesen som en funksjon av en rekke innfløkte, strategiske og ikke-nødvendige transformasjoner i det diskursive. Med andre ord en genealogisk undersøkelse av statlig styringspraksis.

## 3.2 Frigjøring av den konkret-politiske lapsen

La oss nå se hvordan denne beskrivelsen fungerer kritikk, og hva slags politisk funksjon denne kritikken eventuelt kan tilskrives.

### 3.2.1 Frigjøringsvirksomhet i et konkret-politisk strategisk felt

Midtveis i forelesningsrekken i 1979 kritiserer Foucault den på hans tid vanlige kritikken av nyliberal styringsmakt for å ikke makte å gripe denne nyliberale styringsmakten:

[W]hat I would like to show you is precisely that neo-liberalism is really something else. Whether it is of great significance or not, I don't know, but assuredly it is something, and I would like to try to grasp it in its singularity. If it is true that important and even invaluable political effects can be produced by historical analyses [...], this absolutely never consists in saying, either implicitly or with more reason explicitly, that what existed then is the same as what exists now. [...] It is this transfer of the political effects of an historical analysis in the form of a simple repetition that is undoubtedly what is to be avoided at any cost, and that is why I stress this problem of neo-liberalism in order to try

---

<sup>134</sup> STP; 238-239, min kurs.

to detach it from these critiques made on the basis of the pure and simple transposition of historical moulds.<sup>135</sup>

Her ser vi at den vanlige kritikken av nyliberalisme faller død til jorden fordi den tar for gitt størrelsen «nyliberalisme» som kritikkens objekt (dvs. ved insistere på å drasse med seg «historiske mulden» gjennom den historiske analysen.) Kritikken bommer i så måte på det den egentlig prøver å kritisere, nemlig de konkrete nyliberale styringspraksisene som kritikken naivt antar at kun utgjør manifestasjonene av størrelsen «nyliberalisme».<sup>136</sup> På denne måten går det endog an å si at denne kritikken perverterer den historiske analysens politiske effekt ved at den nåværende styringspraksisen tilkjennes substansiell forankring, tyngde og uforanderlighet heller enn kontingens og gjennomtrengelighet. Forståelsen av det nåværende påvirkes naturligvis av kunnskapen om fortiden gjennom hvordan den historiske kunnskapen tillegger objektets utvikling enten kontinuitet og dermed substans, eller diskontinuitet og dermed potensiell foranderlighet. Den overforenklete historiografien til de naive og feilslåtte kritikkene av nyliberal makt fungerer dermed på sett og vis som den «gjentagelsens bekreftende makt» og «det valget som vi er fanget i, men som vi fornyer uten stans» som i *Diskursens orden* ble omtalt som diskursive kontrollprosedyrer, utelukkelsesprosedyrer og underkastelsessystem som *aktivt* låser fast diskursens grunnleggende bekreftende makt.<sup>137</sup>

På samme måte nyliberale styringspraksiser på linje med andre praksiser inngår i et strategisk felt i *historien*, skriver Foucault at man kan skissere opp et slik strategisk felt også innenfor den moderne, *nåværende* styringslogikken. I dette feltet står i så måte f.eks. nyliberale styringsdiskurser side om side med diskurser knyttet til f.eks. (direkte og indirekte) demokratiske prosesser og til humanitære og sosiale hensyn. På denne måten kan vi se for oss staten som et lite kaos av ulike typer statsmakt forankret i f.eks. samfunnsøkonomiske og sikkerhetspolitiske, demokratisk-politiske, og humanitære diskursive praksiser. Foucault hevder i så måte at det er nettopp dette som til enhver tid utgjør *politikk*, nemlig nettopp er et slik kaotisk og fluktuerende system av forskjellige strategiske anordninger og maktteknikker som alle har å gjøre med styring av staten:

[I]n the modern world [...], a series of governmental rationalities overlap, lean on each other, challenge each other, and struggle with each other: art of government, sovereign state, and art of government according to the rationality of economic agents, and more

---

<sup>135</sup> BBP, 130-131, min kurs.

<sup>136</sup> BBP, 129-130.

<sup>137</sup> DO, 34.

generally, according to the rationality of the governed themselves. [...] What is politics, in the end, if not the interplay of these different arts of government with their different reference points and the debate to which these different arts of government give rise?<sup>138</sup>

Altså et nåværende, konkret-politisk strategisk felt.

I så måte må grensene mellom disse områdene ansees som tydelige og fastlåste relativt til hvor faste og substansielle de størrelsene som denne maktskjematiseringen er forankret i fremstår (altså hvor absolutte størrelsene suverenitet, demokrati, markedets selvregulering, borgerlig offentlighet, menneskeverd etc. ansees som.) Altså relativt til hvor velfungerende kontrollprosedyrene til den enkelte diskursen er. Når så Foucault i 1976 åpner for en kritikk av forestillingen om suverenitet som en apriorisk størrelse, burde dette dermed kunne føre til en svekking av den maktformen som er forankret i denne forestillingen til fordel for de maktformene som er forankret i andre forestillinger. Tilsvarende gjelder for den statsdominerte maktskjematiseringen som kritiseres i -78 og -79, hvor de faktiske styringspraksisene vises mindre tilknyttet til staten som en effektiv og reell størrelse enn denne skjematiseringen postulerer. For på denne måten vil de styringspraksisene som er forankret i en slik forståelse av staten som en enhetlig størrelse, kunne bli svekket av at styringsgenealogien påviser feilaktigheten ved denne forestillingen om staten. Slik ser vi at styringsgenealogien kan bevirke en oppmyking av og dytting på grensene mellom statsmaktsformenes jurisdiksjon. I og med dette åpnes det dertil for en endring av maktforholdene i dette feltet hvor visse praksiser nyter godt av Foucaults kritikk på bekostning av de praksisene som velges ut som Foucaults kritikk offer, ved at Foucault så å si stikker kjepper i hjulene for disse praksisenes kontrollprosedyrer. Forelesningsrekkene fra -76 til -79 burde i så måte kunne fungere som en intervensjon i det styringslogiske strategiske feltet, hvor dette inngrepet går ut på å nedjustere hvor sentralt stats-, retts- og suverenitetsprinsippet er i den statlige styringen.

Opplysningseffekten i dette går i så måte ut på at f.eks. suverenitetsdiskursens pre-kritiske strategiske fortrinn må tenkes som fundert på en bestemt type løgnaktighet knyttet til sin egen historiske selvforståelse. Når denne løgnaktigheten blir avslørt, åpnes det følgelig for en nyorganisering av maktforholdet i feltet ut ifra en større slags «ærlighet» enn før. På sett og vis kan det se ut som om Foucault avslører juks og fanteri i det strategiske feltet som åpner for at de ærlige praksisene kan gjenerobre den biten av det strategiske feltet som rettmessig tilfaller dem. Foucaults kritikk politiske funksjon er altså avhengig av et skille mellom en eller annen

---

<sup>138</sup> BBP, 313.

form for undertrykkelse på den ene hånden, og de egentlig og potensielt *mer* frie praksisene som blir undertrykt. I et intervju fra 1984 gir da også Foucault en slik definisjon av sitt eget begrep om undertrykkelse:

The analysis of power relations is an extremely complex area; one sometimes encounters what may be called situations or states of domination in which the power relations, instead of being mobile, allowing the various participants to adopt strategies modifying them, remain blocked, frozen. When an individual or social group succeeds in blocking a field of power relations, immobilizing them and preventing any reversibility of movement by economic, political, or military means, one is faced with what may be called a state of domination. In such a state, it is certain that practices of freedom do not exist or exist only unilaterally or are extremely constrained and limited.<sup>139</sup>

Altså et begrep om undertrykkelse definert som en fastlåsing av et «maktrelasjonsfelt», altså det strategiske feltet. Dette begrepet om undertrykkelse kan i så måte sees i sammenheng med de kontrollprosedyrene som vi så det var genealogiens funksjon som opplysning å svekke.

I forlengelsen av dette, kan dermed den «frihetspraksisen» som fastlåsningen undertrykker sies å samsvare med nettopp lapsens omfavnelse av diskursens grunnleggende ubestemthet, altså med lapsens uhemmede eksperimentering og kreative utfoldelse i det diskursive feltet. Dermed kan vi se at dette undertrykkelsesbegrepet åpner for et skille mellom fri og ufri praksis hvor de frie praksisene er de som ikke er like avhengig av en løgnaktig anordning for å opprettholde seg selv som praksis. Slik kan vi også si at suverenitetsanordningen utgjør en løgnaktig undertrykkelse av de nærliggende, mer frie politiske praksisene. Og omvendt kan de undertrykte politiske praksisene ansees som mer frie og mindre løgnaktige for så vidt som at de opprettholdes av aktørene ut ifra en større grad av overensstemmelse med praksisaktørenes rent faktiske, informerte (opplyste) oppslutning (og altså ikke fordi aktørene «lures» til å opprettholde dem i kraft av en løgn om praksisens nødvendighet.) De frie praksisene vil altså til en hver tid kunne forandres i takt med aktørenes eventuelle «valg» om å gjøre dette, men enn så lenge praksisene på samme tid er ubestemte og relativt konstante, vil dermed praksisene også kunne kalles mindre undertrykte og illegitime enn de praksisene Foucault kritiserer. Dermed kan vi kanskje kalle styringsgenealogien en slags frigjøringsvirksomhet i det konkret-politiske strategiske feltet.

---

<sup>139</sup> Foucault, «the Concern for Self as a Practice of Freedom», 283.

### 3.2.2 Den konkret-politiske lapsen

Nok en gang støter vi imidlertid på problemer knyttet til den oppslutningen som disse mindre undertrykte praksisen henter sin relative legitimitet fra. En slik oppslutning vil jo naturligvis implisere et eller annet begrep om de aktørene som gir denne praksisen legitimitet, hvor disse aktørene på en eller annen måte må tenkes i stand til å vurdere den aktuelle praksis samtidig som vi har sett at de er prisgitt denne praksisen i fundamental forstand. Samtidig er vi nå kanskje i stand til å se en mulig løsning på dette problemet i nettopp det konkrete politiske feltet som vi nå har beskrevet.

La oss først prøve oss med et tenkt, konkret eksempel: Deler av den norske asylpolitikken kan ansees som en slags tilspisning av en strategisk situasjon mellom nettopp suverenitetsanordningen og en annen, humanitær-politisk anordning. Utlendingsloven manifesterer denne konflikten i den ubestemte og, i tråd med det Foucault kalte politikk over, genuint *politiske* avveiningen som til enhver tid må gjøres mellom suverenitetsbaserte hensyn til statens eller rikets ve og vel på den ene siden og «særlige menneskelige hensyn» på den andre.<sup>140</sup> Det asylopitiske spørsmålet synes i så måte å kunne kokes ned til den kamp mellom den grunnlovsfestede plikten til å verne om landet og folkets interesser (suverenitetsanordningen) på den ene hånden, og en ansamling mer hårete og umiddelbare moralske hensynene på den andre, hvor disse hensynene ikke umiddelbart har noen tilsvarende konstitusjonell og statsmaktsintern forankring på samme måte som suverenitetshensynene, men hvor de like fullt er virksomme i en rekke faktiske politiske praksiser (statlige finansierte bistandspraksiser, menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg, TV-aksjonen etc. Hva ville så skjedd hvis den suverenitetsbaserte styringsdiskursen ble svekket gjennom en påvisning av et løgnaktig, underslått, egentlig foranderlighet? Jo, i tråd med det vi beskrev over, kunne konsekvensene av en slik kritikk være at det i det strategiske feltet ble åpnet for en forøket grad av fri, uhemmet praksis. I dette tilfellet kunne denne frie praksisen tatt form av en åpning for en lapsemessig eksperimentering med og mutasjon av den allerede virksomme moralsk forankrede politiske praksisen. Denne frie lapsepraksisen kan i så måte tenkes som utledet av gjennomhullingen av grensene mot den delen av det strategiske, diskursive feltet som kritikken av suverenitetsanordningen fører med seg.

Med dette aner vi nok en gang problemet knyttet til det ikkesubstansielle subjektet som denne frie praksisen må tenkes drevet av, men samtidig åpner forankringen vår i det konkrete

---

<sup>140</sup> Jf. *Utlendingsloven*, spesielt §7 og §38.



politisk-diskursive feltet for at en slik subjektstørrelse allikevel kan la seg opprettholde. For i det moderne, diskursive feltet av styringspraksiser som den asylpolitiske avveiningen utspiller seg på, kan det nemlig sies å finnes en konkret, underliggende og relativt grunnleggende demokratisk-politisk styringsdiskurs. Denne diskursen må i så måte tenkes at innebærer forestillingen om statsmakten som en *representativ* makt forankret i statens *borgere*. Dermed kan påvisningen av den suverenitetsbaserte politiske maktens kontingens føre med seg en forståelse av denne maktens forankring i borgernes *oppslutning* om denne makten. På denne måten kan det åpnes for en mindre problematisk kritikk fra den moralsk-politisk styringspraksisens hold ved at den av genealogien påvist kontingente volden som utøves i suverenitetens navn nå vil kunne fremstå som forankret i *borgernes* frie oppslutning om den. Slik åpnes det altså for en utvidelse av rekkevidden til den skyld og skam på borgernes vegne som den konkrete moralsk-politiske diskursen inneholder, ved at den suverenitetsbaserte volden fremstår som moralsk lastverdig proporsjonalt med hvor kontingent og dermed (i demokratisk-representativ forstand) *valgt* den ansees som. Det er altså snakk om en slags reaksjon mellom den humanitær-politiske og demokratisk-politiske styringsdiskursen som settes i gang av styringsgenealogiens kritikk av suverenitetsanordningen. Altså en transformasjon i det strategiske feltet som vi på samme tid kan anse som en slags politisk lapsevirkingsomhet i kjølvannet av den genealogiske kritikkens intervensjon.

Dermed ser vi kanhende det politiske potensialet ved kritikken noe klarere: All den tid suverenitetsanordningen kan påvises som en i større eller mindre grad metafysisk og følgelig u-nødvendig begrensning av de øvrige styringspraksisene den grenser opp mot, vil denne kritikken føre med seg mulighetene for en utvidelse av de tilgrensende praksisene. Altså en forøkning av ikke bare den selvstyringen som ligger i muligheten til å så fritt som mulig utvikle en gitt praksis innenfra, men en transformasjon og en utvidelse av virkeområdet til *allerede eksisterende, konkret-politiske* praksiser som grenser opp mot den kritiserte suverenitetsanordningen. Foucaults styringskritikk har altså muligheten til å feste føttene i den allerede eksisterende demokratisk-politiske eller humanitær-politiske praksisen, for så å åpne for en utvidelse av denne ved hjelp av det antimetafysiske arbeidet på den suverenitetsdiskursen som disse praksisene grenser opp mot. Styringsgenealogiens opplysningsfunksjon går altså ut på å åpne for en forøket grad av eksperimentering innenfor konkrete, allerede-politiske praksiser. Slik kan man altså se for seg en genealogisk fundert politisk kritikk i form av et lapseri i det allerede konkret-politiske strategiske feltet.

Den politiske kritikken vi skisserte over er imidlertid forankret i det for Foucault tilfeldige faktum at visse demokratiske og humanitære verdier kan tas for gitt – Foucault selv kan ikke (og vil ikke) ta et standpunkt fra den filosofisk-positivistiske utsigelsesposisjonen. Den fordømmelsen av visse suverenitetsbaserte paragrafer i Utlendingsloven som ligger in spe over, er følgelig ikke strengt tatt filosofisk men heller personlig og kontingent, og hører så å si til gatens domene. Men selve denne fordømmelsen er samtidig *aktivert* av styringsgenealogien og er slikt sett i nokså fundamental forstand avhengig av den. For uten dette fundamentet i den genealogiske kritikken, vil det moralsk-demokratiske angrepet på suverenitetsmakten ta form av polemikk, dvs. av én instans mening mot en annens. Ved hjelp av kritikken, derimot, antar fordømmelsen et merkelig, men like fullt ufravikelig filosofisk tilsnitt. Slik er det vi kan forstå Foucaults forståelse av sin egen kritikk som forankret i et *betinget* imperativ, i motsetning til et mer substansielt imperativ av formen «gjør dette mot dette»:

[I]t seems to me that the dimension of what is to be done can only appear within a field of real forces, that is to say within a field of forces that cannot be created by a speaking subject alone and on the basis of his words, because it is a field of forces that cannot in any way be controlled or asserted within this kind of imperative discourse. So, since there has to be an imperative, I would like the one underpinning the theoretical analysis we are attempting to be quite simply a conditional imperative of the kind: If you want to struggle, here are some key points, here are some lines of force, here are some constrictions and blockages.<sup>141</sup>

Denne slags politiske ydmykhet kan sees opp mot opplysningsbegrepet vi utla i forrige kapittel, hvor Foucaults politikkbegrep i stor grad synes å være forankret i begrepene om selvforskyldt umyndighet og unødvendig og forsømt selvstyring. Kritikken politiske funksjon består slik sett utlukkende av å *informere* om en eller annen aktørgruppes egentlige og underslåtte evne til selvstyre – eller denne gruppens politiske praksis' unødvendige innskrenkning – ved å kritisere løgnaktige forståelser av de grensene som dette selvstyret er prisgitt.

Det betingede imperativ markerer et trekk som går igjen ved mye av Foucaults filosofisk arbeid, nemlig hvordan han konsekvent nekter å begrunne aktivisme utelukkende i filosofi. Politikk for ham må alltid allerede ha bunn i noe utenom-filosofisk, slik at filosofiens politiske rolle utelukkende kan gå ut på å bre grunnen for disse kampene, eller på å gjøre kampene så rettferdige som mulig. Slik forstår han sin egen funksjon som intellektuell og filosof å peke ut problemer og paradokser:

---

<sup>141</sup> STP, 3. Jf. også RM om Foucaults innstilling til mai -68.

I concern myself with determining problems, unleashing them, revealing them within the framework of such complexity as to shut the mouths of prophets and legislators: all those who speak *for* others and *above* others. It is at that moment that the complexity of the problem will be able to appear in its connection with people's lives; and consequently, the legitimacy of a common enterprise will be able to appear through concrete questions, difficult cases, revolutionary movements, reflections, and evidence.<sup>142</sup>

Nettopp det å *slippe løs* problemer impliserer en forestilling om tildekte, underliggende og egentlige problemer som så å *si for egen maskin* vil kunne drive kritikk, politikk og endring etter at kritikken lar disse aktørene gjennomgå en slags ansvarliggjøring. Foucaults kritikk setter i så måte i gang et (nytt) spørsmål om hvordan styringen skal foregå, uten at kritikken selv gir noen hint om retningen. På denne måten kan kritikken ansees som allikevel på sett og vis intervenserende (den vekker til live problemer), samtidig som den er upartisk eller universell (den gir ikke selv noen løsning på disse problemene, men tvinger aktørene til å finne ut av dem.) Slik får kritikken en normativ basis som på samme tid er substansiell og i en viss forstand filosofisk fundert. Og på denne måten kan kritikken også få knyttet til seg et slags alvor, ved at den bringer i spill grunnleggende problemer som, i og med den konkrete politiske konteksten de er situert i, må ansees som politiske i en relativt substansiell forstand.

### 3.2.3 Vedvarende problemer: spakhet og mystisk kreativitet

Slik ser vi altså muligheten for et begrep om det politiske som kan fungere innenfor rammene til den genealogiske kritikken av politisk styringspraksis, og som kan gi denne kritikken et merkelig, men like fullt «normativt» grunnlag. Men samtidig må politikkbegrepet fremdeles sies å være noe mystisk. For som vi nettopp så, kan politisk handling i Foucaults perspektiv ansees som forbundet med en kolonisering og transformasjon i det strategiske, kontingensgjennomsyrede feltet. Denne koloniseringen går da ut på at en fri, ikke unødvendig fastlåst og dermed mer legitim praksis blander seg inn i en påvist metafysisk annen praksis. Koloniseringen fører dermed med seg en endring av den postmetafysiske praksisen, og det er dette arbeidet vi har beskrevet som lapsens skjødesløse eksperimentering i det strategiske feltet, på grensen mellom én praksis og en annen. Ved å på denne måten forankre den politiske aktøren i en allerede strategisk, mindre metafysisk og dermed mer «fri» praksis, søkte vi å unngå et viljes- eller subjektsbegrep som Foucaults rammeverk ikke har rom for. Men dette må bare sies

---

<sup>142</sup> RM, 159.

å lykkes delvis, for til tross for denne forankringen må jo enhver praksisendrende politisk handling sies å endre også den praksisen som praksisendringen er forankret i, og dermed også det forankrede subjektet som praksisendringen tok utgangspunkt i. Den kritikken av suverenitetspraksisen som gjøres fra den humanitær-politiske praksisens hold, vil nødvendigvis måtte innebære en mer eller mindre grunnleggende endring av f.eks. det humanitær-politiske subjektet (fra f.eks. et nasjonalistisk-kompetitivt altruistisk subjekt til et mer kosmopolitisk-altruistisk et.) Den dyp-politiske handlingens merkelige, selvdannende karakter blir naturligvis ikke unngått av en lapsemessig forankringen i det bestående, så lenge ankerpraksisen selv forandres i og med denne politiske handlingen. Slik sett kan den lapsemessige transformasjonen av den nyss kritiserte kunstige fastlåsningsen sies å *ta utgangspunkt* i en allerede eksisterende praksis og slik gjøre begripelig en lapsemessig politisk handling. Men samtidig vil det påfølgende forløpet i denne transformasjonen potensielt kunne endre det opprinnelige politiske subjektet i en utstrekning som går langt utover dette opprinnelige politiske utgangspunktet. Underveis i transformasjonen vil det altså kunne foregå dyp-politiske transformasjoner på et mer grunnleggende nivå enn det nivået som det opprinnelige subjektet hadde tilhold på.

Som vi har sett, er dette lapsens frihetspraksis' egenart som *selvdannelse* heller en selvlovgivning. Og på denne måten kan vi nå kanskje klarere se at lapsen per definisjon aldri kan være tro mot seg selv: Han kan aldri være autentisk, men kun kreativ i en nokså bestemt forstand. I et sent intervju omtaler Foucault da også dette gjennom en henvisning til Sartres eksistensfilosofi:

I think that from the theoretical point of view, Sartre avoids the idea of the self as something that is given to us, but through the moral notion of authenticity, he turns back to the idea that we have to be ourselves – to be truly our true self. I think that the only acceptable practical consequence of what Sartre has said is to link his theoretical insight to the practice of creativity – and not that of authenticity. From the idea that the self is not given to us, I think that there is only one practical consequence: *we have to create ourselves as a work of art*. [...] [W]e should not have to refer the creative activity of somebody to the kind of relation he has to himself, but should relate the kind of relation one has to oneself to a creative activity.<sup>143</sup>

Altså en merkelig slags uforankret, selvdannende, kreativ aktivitet. Men hvis den politiske handlingen på denne måten blir tenkt analog med den kunstner-kreative, blir dermed den politisk handlingen i en eller annen forstand betinget av en eller annen slags inspirasjon eller et

---

<sup>143</sup> Foucault, «On the Genealogy of Ethics», 263.

slags kunstnerisk, uforklarlig og ureduserbart geni. All den tid den kreativt-politiske handlingen på denne måten blir betinget av en slik ureduserbar og i en eller annen forstand ekstern entitet (inspirasjonen, musen, geniet) blir også den politiske handlingen i grunnleggende forstand mystisk og til en viss grad også ekstern til den konkrete diskursen den er tenkt å utgå fra. Dette er naturligvis også Foucaults poeng, men samtidig synes han å skyte seg selv i foten. For bytter han ikke slik bare ut ett metafysisk politikkbegrep (politisk handling som utgått av et indre, opprinnelig viljessubjekt) med et annet (politisk handling som utgått av inspirasjon og geni)? Går det overhodet an å tenke en grunnleggende selvdannelsesvirksomhet som *politisk* handling?

Parallelt med dette ankepunktet fins det et annet et som er knyttet til den styringsgenealogiske kritikkens struktur. For til tross for den muligheten som denne kritikken innehar til å gå inn i det konkret-politiske feltet og sette i gang politiske problemer, må Foucault selv sies å forsømme akkurat denne muligheten i de konkrete genealogiene sine. For sett bort ifra historiseringen av suverenitetsanordningen i -76, er det bemerkelsesverdig nok bare unntaksvis at Foucault angriper løgnskjematiseringene direkte og slik aktivt avdekker problemer og paradokser på denne måten i forelesningene. Som vi har sett, kritiserer snarere Foucault i all hovedsak disse skjemaene bare indirekte, ved å gi en *alternativ* og *bedre* forklaring av de samfunnsområdene som skjemaene søker å forklare, slik at skjemaene blir den historiske undersøkelsen svar skyldig. Dermed kan vi si at Foucault aldri selv går i dybden på hvorfor den undertrykkende suverenitetsskjematiseringen har endt opp med en illegitim makt over det strategiske feltet, men at han bare påviser indirekte at denne makten er fundert på en feilaktig historisk selvforståelse. I og med dette aner vi dermed en mulig svakhet, eller *spakhet*, ved Foucaults kritikk ved at den først og fremst tar form av et slags strategisk verktøy til bruk i allerede engasjerte politiske praksiser, og ved at de historiske arbeidene først og fremst *impliserer* feilaktighet i suverenitetsanordningens historiske selvforståelse. Slik kan genealogiens betingede imperativ sies å gi kritikken en slags polemisk form i at den er avhengig en allerede-aktivert politisk praksis som på forhånd står og stanger mot den metafysiske styringsdiskursen for å være virksom. Man kan med andre ord spørre seg om det ikke hadde vært mulig å mer direkte angripe de kritikkverdige, løgnaktige styringsdiskursene, slik at man mer aktivt fikk provosert fram den politiske virkningen vi har forsøkt å beskrive over.

\*

Selv om vi nå har videreutviklet Foucaults positivistiske kritikkmaskin og til en viss grad kan ane mulighetene for en fungerende kritisk praksis, er det med andre ord fremdeles rom for forbedring. Med hensyn på det merkelige kreativitets-baserte politikkbegrepet knyttet til selvdannelse er det da også en mer eller mindre bevart hemmelighet at det nettopp er dette spørsmålet Foucault vendte seg mot i den perioden som fulgte styringslogikk-perioden, og som varte helt til han døde.<sup>144</sup> Unnskyldningen vår for å ikke følge Foucault inn i dette forskningsområdet, er ønsket vårt om å ikke gi slipp på forankringen i den positivistiske kritikken av politisk makt, og om å ytterligere søke å utvikle den politiske funksjonen som akkurat denne særegne og relativt avgrensede og kontekstavhengige kritikkformen har ved seg. I så måte kan vi kanskje også unnskyldte oss med Foucaults egen abstraksjonsaversjon – vi ønsker å holde oss til det konkrete feltet som problemene våre nokså uløselig er forankret i. På dette grunnlaget er det derfor at vi skal forsøke å videreutvikle kritikken og politikkbegrepet ved å forlate Foucault til fordel for en annen, nemlig Giorgio Agamben. Dette utgjør nemlig ikke et altfor stor sidesprang all den tid Agamben spesielt i senere år har latt seg inspirere av nettopp Foucaults arbeider knyttet til politisk makt. Det er da også nettopp denne delen av Agambens virke vi skal fokusere på, nemlig *Homo Sacer*-serien og spesielt den styringsgenealogien som gis i *Homo Sacer II*, 2. Her både kritiserer og videreutvikler nemlig Agamben Foucaults egen styringsgenealogi ut ifra en uttrykt skuffelse over Foucaults kritikkspakhet som må sies å være analog med vår egen over. Og som vi skal se, skal Agambens tilspisning av genealogien føre med seg en parallell utvikling av Foucaults begrep om den mystiske, kreative-politiske handlingen som vi nå har risset opp. Disse to sidene av kritikkmaskinen må nemlig ansees som sammenhengende i en nokså fundamental forstand.

---

<sup>144</sup> Jf. Gros, «Course context» i Foucault, *Hermeneutics of the Subject*.

## 4 Den tomme tronen og Bartleby

### 4.1 Agambens styringsgenealogi: styringsmaskinen og den tomme tronen

I *Homo sacer* –seriens første bind, *Homo sacer: Den suverene makten og det nakne livet*, beskriver Agamben motoren og gangen til dette bindet på en måte som kanskje kan sies å gjelde hele serien så langt:

Denne boken, som i utgangspunktet ble unnfanget som et svar på den blodige mystifikasjonen som forfekter en ny verdensorden, ble jo imidlertid nødt til å ta fatt i problemer – først og fremst problemet som angår livets hellighet – som forfatteren ikke hadde regnet med fra starten av. Men i løpet av undersøkelsen ble det etter hvert mer og mer klart at man på et felt som dette ikke kan ta noen av de begrepene for gitt som samfunnsvitenskapene (fra rettsvitenskap til antropologi) trodde de hadde definert, eller hadde forutsatt som selvsagte. Ingen av dem kunne betraktes som sikre, og flere av disse begrepene hadde tvert imot et skrikende behov for en total revurdering.<sup>145</sup>

Allerede her burde det være mulig å se et nokså tett slektskap mellom Agamben og Foucaults prosjekter. Agamben selv er da også tydelig på at dette prosjektet arver mye fra Foucault, og spesielt bind I og II-2 tar da også eksplisitt utgangspunkt i Foucaults biopolitikkbegrep slik det fremstilles i henholdsvis -76-forelesningene og *Viljen til viten*, og styringsgenealogien fra forelesningene i -78.<sup>146</sup> I tillegg både bruker og diskuterer Agamben nokså utførlig flere av Foucaults metodiske begreper, kanskje mest fremtredende blant dem arkeologi, anordning, og positivitet/paradigme.

I tråd med det begrepet om *Entwicklungsfähigkeit* vi nevnte innledningsvis, er det imidlertid langt fra snakk om en uforbeholden annektering av filosofisk arvegods, men heller en kritikk og videreutvikling. Den siterte passasjen fra *Homo Sacer I* er nær sagt identisk med passasjen vi siterte fra Foucaults første forelesning i -79, hvor Foucault betonte misnøyen med eksisterende begreper i bruk i de rådene forståelsene av politisk makt. Som vi har sett, løste Foucault dette ved å etablere et parallelt og i Foucaults perspektiv mer dekkende sett begreper for å beskrive politisk makt og styringspraksis, og som dermed fungerte som en implisitt kritikk av de eksisterende økonomistiske begrepssettene. Agambens videreutvikling av dette prosjektet

---

<sup>145</sup> Agamben, *Homo sacer*, 35.

<sup>146</sup> Jf. hhv. Agamben, *Homo sacer*, 23-35 og Agamben, *The Kingdom and the Glory* (heretter KG), 109-113.

kan imidlertid sies å innebære en mer direkte beskrivelse av hvordan og hvorfor den kritiserte, økonomistiske maktskjematismen er virksom til tross for den svakheten Foucault kritiserer. Mens Foucault i og med genealogiene beskriver det terrenget den kritiserte skjematismen påberoper seg å ha kartlagt (de konkrete, historiske seriene styringsdiskurser) på en slik måte at begrepene i etterkant fremstår som mindre dekkende enn antatt, kan vi slik sett si at Agamben på mer direkte vis beskriver selve den kritiserte skjematismens feil- eller løgnaktighet. Agamben belager seg altså på å forklare mer direkte hvorfor og hvordan den kritiserte skjematismen innehar rollen som dominerende skjematisme til tross for denne feilaktigheten. Tatt i betraktning hvordan den økonomistiske maktskjematismen naturligvis i seg selv ansees som en type styringsdiskurs, kan vi på denne måten si at Agamben søker å gi en beskrivelse av de *kontrollprosedyrene* som holder denne styringsdiskursen dominerende. Slik går dermed Agamben mer direkte løs på det vi har omtalt over som metafysikk, nemlig den kunstige, fordekt unødvendige fastlåsnings av det strategisk-diskursive feltet.

Som vi så, begynte Foucault så vidt på en slik antimetafysisk beskrivelse den økonomistiske maktskjematismen i form av omtalen av suverenitetsanordningen som et selvoppretholdende klasepostulat i 1976. Men like fullt gikk analysen nokså fort over til å gi en mer generell beskrivelse av hele det strategiske feltet av styringspraksiser, og slik til å først og fremst gi en indirekte kritikk av denne økonomismens fastlåsing. Det er dermed Agambens fortsettelsen av dette påbegynte arbeidet vi i det følgende skal kartlegge ved å gå inn i *Homo Sacer II, 2: The Kingdom and the Glory*, hvor Agamben gir sin egen genealogiske undersøkelse og beskrivelse av det han kaller den vestlige styringsmaskinen. Som vi skal se, innebærer denne forskyvningen fra styringslogikk til styringsmaskin samtidig en mer eller mindre avgjørende vridning av Foucaults opprinnelige prosjekt henimot et noe mer totaliserende syn på styringslogikken. Og kanskje kan nettopp en slik vridning hjelpe oss til å utbedre Foucaults kritikkmaskin på den måten vi ønsket oss i forrige kapittel.

#### **4.1.1 Den teologiske-genealogiske undersøkelsen av styring og *oikonomia***

Slik det omtales i forordet, er prosjektet i *Homo Sacer II,2* å forbedre og utvide Foucaults genealogiske analyse av den politiske styringsmakten ved å spore tilblivelsen av den helt tilbake til den teologiske treenighetslæren og utviklingen av en nokså bestemt anordning, nemlig *oikonomia*-anordningen. Dermed åpnes det for en forbedret, genealogisk forståelse av moderne politisk makt i form av Agambens begrep om styringsmaskinen:



Locating government in its theological locus in the Trinitarian *oikonomia* does not mean to explain it by means of a hierarchy of causes, as if a more primordial genetic rank would necessarily pertain to theology. We show instead how the apparatus of the Trinitarian *oikonomia* may constitute a privileged laboratory for the observation of the working and articulation—both internal and external—of the governmental machine. For within this apparatus the elements—or the polarities—that articulate the machine appear, as it were, in their paradigmatic form.<sup>147</sup>

Agambens tese er at *oikonomia*-anordningen gjør mulig et komplisert og maskinmessig samspill mellom de to størrelsene *rike* og dette rikets *styring*. For å vise dette ordentlig, må vi imidlertid følge Agamben i hans tidvis nokså intrikate filologiske analyser av tidlige teologiske tekster.

Agamben følger altså de forsiktige og trinnvise historiske transformasjonene som *oikonomia*-anordningen gjennomgår. Slik sporer han frem hvordan *oikonomia*, som opprinnelig betegnet den ikke-epistemiske og praksismessige styringen av den hellenistiske husholdningen, som følge av en gradvis, gjensidig smitteprosess mellom *oikos*- og *polissfærene*, gikk over til å betegne også administreringen av større områder utover husholdningen. Det er i denne utvidede betydningen at begrepet tas inn i teologien, hvor det brukes om et administrativt, ikke-epistemisk arbeid pålagt Paulus av Gud om å formidle, forvalte eller sørge for det glade budskapet.<sup>148</sup> Derfra utvikles begrepet parallelt med kirkefedrenes utvikling av treenighetslæren i det første århundrene etter Kristus. Dette var en utvikling som foregikk i en slags teologisk strid med både gnostikere og stoikere, og Agamben beskriver i så måte kirkefedrenes utfordring som en balansering mellom trusselen om en hedensk polyteisme på den ene siden, og ønsket om å bevare treenigheten på den andre. *Oikonomia*-anordningen ble utviklet til å fungere som en løsning på denne utfordringen, hvor Frelseren kun var adskilt fra Herren i sin praktiske funksjon, og ikke i sitt egentlige vesen: Herren var altså delt kun på *oikonomia*-nivået, og ikke ontologisk. Slik ser vi allerede her hvordan *oikonomia*-doktrinens tilblivelse beskrives som en rekke foucauldianske, strategiske løsninger på et opprinnelig, iboende problem i en teologisk slags kamp mellom aktører eller systemer.<sup>149</sup> Retorisk ordforråd importeres, mens den gnostiske, tekniske bruken av *oikonomia*-begrepet løsrives fra den gnostiske læren og innlemmes i treenighetslæren, hvor begrepet ved hjelp av ytterligere lån fra

---

<sup>147</sup> KG, xi.

<sup>148</sup> Ibid., 17-25.

<sup>149</sup> Ibid., 25-53.

stoisk doktrine transformeres til en slags historisk-administrativ delingen av Guds enhet.<sup>150</sup> På denne måten fortsetter de strategiske prosessene hvor utfallet er en teologisk anordning eller doktrine som gjør mulig læren om en i ontologisk forstand enhetlig guddom som samtidig er delt i og med Sønnens administrering ut ifra Faderens opprinnelige forsyn.

Videre må den noe finurlige delingen av Guds enhet som *oikonomia*-anordningen innebærer, i følge Agamben sees i sammenheng med det skillet mellom ontologi og praksis som gradvis vokser frem i og med det antikke verdensbildets oppsmuldring mot midten av første årtusen. Den antikke, aristoteliske guden tar form av en ubevegelig beveger som forårsaker himmellegemenes gang som en forlengelse av Guds væren, slik at Guds praksis og væren faller sammen i ett. Parallelt med at dette verdensbilde både i politisk og metafysisk forstand rakner, oppstår det en krise også i den kristne teologien all den tid det blir tydelig en revne mellom Guds væren og Guds handling i verden som truer med å adskille Gud fra all form for inngripen i verden. Dette problemet har sant nok ligget innsydd i treenighetslæren fra begynnelsen av, men det utvikles nå i sammenheng med de mer generelle prosessene.<sup>151</sup> I teologien tar dette problemet form av et spørsmål om Guds vilje knyttet til forestillingen om skapelsen, som jo nødvendigvis impliserer en fri viljesakt fra Guds side som ikke i seg selv følger tvingende direkte av Guds væren.<sup>152</sup> I forlengelsen av dette problemet blir også Sønnens kobling til Gud problematisk, noe som utmynter seg i og med den nikenske trosbekjennelsen hvor Sønnen stadfestes som like absolutt og ubetinget som Faderen, samtidig som han altså også, i kraft av en slags intern tosidighet, tilhører menneskene.<sup>153</sup> Denne todeltheten internt i Sønnen danner i så måte det Agamben kaller en bipolar maskin hvor motsetningen mellom de to polene sammen utgjør motoren som opprettholder den bipolare, maskinelle helheten: Den «økonomiske», menneskelige polen deler trekker mot en adskillelse av Sønnen fra Faderen, mens den «teologiske» delen drar i motsatt retning. De to motsetningene er samtidig avhengige av hverandre all den tid Sønnens virksomhet er avhengig av både en tilknytning til Faderen og en adskillelse fra ham, samtidig som Faderen er avhengig av en måte å virke i verden på som gjør at han også kan være transcendent og fullkomment hevet over den. Dermed inngår Faderen og Sønnen i det Agamben kaller en slags *innbyrdes avvikende overenskomst*.<sup>154</sup> Og det er nettopp denne overenskomsten som *oikonomia*-anordningen gjør mulig ved at Sønnen fungerer

---

<sup>150</sup> Ibid., 29-41.

<sup>151</sup> Ibid., 53-55; 66-67.

<sup>152</sup> Ibid., 55-57.

<sup>153</sup> Ibid.; 57-62.

<sup>154</sup> Ibid., 60-64.

som den ikke-epistemisk administrativ praksis uavhengig av det strengt ontologiske og ikke-verdslige grunnlaget i Faderen, på samme tid som han er «skapt av samme vesen som Faderen».<sup>155</sup>

Agamben følger så *oikonomia*-anordningen ved å gå inn i Thomas Aquinas' arbeid med det aristoteliske begrepet om orden (*taxis*), hvor begrepet bidrar til å danne den skolastiske ontologien hvor det værende er ordnet seg imellom *ut ifra* Gud, men hvor Guds orden i seg selv kun kommer til uttrykk i nettopp det værende (slik at Gud selv i effektiv forstand er trukket tilbake.)<sup>156</sup> Slik beskrives nokså utførlig den teologisk-ontologiske doktrinen hvor samspillet mellom immanent og transcendent orden gjenspeiler *oikonomia*-anordningens rolle i skjematiskeringen av Guds paradoksale styring av verden. Videre beskriver Agamben hvordan Aquinas videreutvikler denne doktrinen gjennom arbeidet med det pseudo-Aristoteliske verket *Liber de Causis*, hvor læren om primære og sekundære årsaker brukes til å bygge ut skillet mellom Guds herredømme og Guds styring av verden som allerede påbegynt hos Augustin og i tidlig nyplatonisk teologi.<sup>157</sup> På denne måten fungerer Aquinas som en slags skueplass som lar det komme til syne hvordan en rekke strategiske elementer føres sammen i et mer og mer sammenhengende teologisk-ontologisk system. Agamben kan så følge hvordan dette systemet blir anvendt på eller overført til den juridiske sfæren via de kirkerettslige konfliktene på 11- og 1200-tallet, hvor det ble brukt i kampen for å adskille styringsmakten fra suveren (keiseren) ut ifra forestillingen om en hersker som er suveren, men adskilt fra den mer konkrete styringen av riket.<sup>158</sup> Det er altså snakk om utviklingen av et teologisk og kirkerettslig system eller paradigme som gjør det mulig å skille den guddommelige makten i to, nemlig i den *inaktive*, grunnleggende herskermakten og den administrative styringsmakten. Og interessant nok betyr dette dermed at utviklingen av den styringslogiske makten, som vi har sett Foucault skille fra den territorial-suverene, har blitt knyttet nokså tett opp til det teologiske systemet slik Agamben har beskrevet det, og dermed også til det aporetiske samspillet mellom transcendens og immanens, væren og handling, Faderen og Sønnen som synes som en ufravikelig del av det.

Agamben videreutvikler dette poenget ved å vise hvordan styring i ytterste konsekvens lar seg føre tilbake til *oikonomia*-anordningen i form av den læren om det guddommelige forsynet som ligger i forlengelsen av *oikonomia*-systemet. Agamben beskriver nemlig hvordan forsynsparadigmet ble utviklet som en løsning på problemet knyttet til en teologisk strid om

---

<sup>155</sup> Ibid., 65-66.

<sup>156</sup> Ibid., 79-87.

<sup>157</sup> Ibid., 92-97; 77-79; 88-92.

<sup>158</sup> Ibid., 97-104; 106-108.

hvorvidt Gud styrte verden omhyggelig og så å si punktvis, eller ut ifra en mer generell plan. Dette gjenspeiler ikke overraskende det overordnede problemet som ligger i bruddet mellom være og praxis, og forsøkes nok en gang løst ved å koble sammen de to måtene Gud tenkes å styre verden på. På litt finurlig vis, gjennom nok en rekke strategiske manøvre, gjøres dette blant annet ved å dele forsynet i to nivåer, slik at det generelle forsynet forvaltes av en annen part enn den som nedsatte det i utgangspunktet, samtidig som de to utgjør to sider av samme enhet.<sup>159</sup> Slik gjenfinner vi den polare *oikonomia*-strukturen nok en gang, samtidig som det blir mer og mer tydelig at den guddommelige styringen av verden må knyttes til en opprinnelig slags lovfesting eller opprinnelig være.<sup>160</sup>

Dette innebærer imidlertid at styringen er en essensielt *vikarmessig* type makt hvor Sønnen styrer på vegne av Faderen i tråd med den felles enheten de til en viss grad tenkes å gå ut ifra. Men samtidig har vi allerede sett at Sønnen er nødt til å være i en viss forstand ontologisk uavhengig av Faderen. All den tid Faderen og Sønnen, riket og styringen, tenkes som to adskilte instanser, blir det dermed tydelig at den bipolare maskinen på sett og vis er *hul*, eller at styringsmakten er virksom gjennom en aporetisk eller falsk referanse til et grunnlag som egentlig alltid må være adskilt fra den.<sup>161</sup>:

[P]ower has the structure of a *gerere vices*; it is in its very essence *vices*, vicariousness. That is, the term *vices* names the original vicariousness of sovereign power, or, if you like it, its absolutely insubstantial and «economical» character. The twofold (or threefold) structure of the governmental machine [...] acquires in this perspective its proper sense. The Government certainly acts vicariously with regard to the Kingdom; but this has a meaning only within «an economy of the in lieu of [*un'economia delle veci*],» in which the two powers depend on each other.<sup>162</sup>

Slik beskriver Agamben det han kaller den grunnleggende *vikarmessige* ontologien til styring ut ifra forsynsparadigmet<sup>163</sup>:

Governing means allowing the particular concomitant effects of a general «economy» to arise, an economy that would remain in itself wholly ineffective, but without which no government is possible. It is not so much that the effects (the Government) depend on

---

<sup>159</sup> Ibid., 113-136.

<sup>160</sup> Ibid., 134.

<sup>161</sup> Ibid., 137-139.

<sup>162</sup> Ibid., 139.

<sup>163</sup> Ibid., 139-143.

being (the Kingdom), but rather that *being consist of its effects*: such is the *vicarious and effectual ontology* that defines government.<sup>164</sup>

Som vi skal gå nærmere inn på i neste kapittel, kan dette i en nokså innfløkt forstand forstås som at tronen, dvs. symbolet på maktens herlighet, er grunnleggende sett *tom*.

I forlengelsen av dette videreutvikler Agamben denne beskrivelsen ved å trekke inn det han kaller en arkeologisk undersøkelse av ære (*glory*) og lovprisning, for slik å vise ytterligere hvordan styringsmaskinen ved hjelp av nok et sett bipolare, selvoppretholdende mekanismer klarer å opprettholde en maktfunksjon som egentlig er grunnløs.<sup>165</sup> Vi skal stoppe utlegningen her, men det burde nå like fullt være mulig å se hvordan Agambens styringsgenealogi på samme tid er en fortsettelse og en videreutvikling av Foucaults prosjekt ved Collège de France. Som nå vist beskriver Agamben utviklingen av *oikonomia*-anordningen og styringsmaskinen som utviklingen av en slags maskin som blir til gjennom striden mellom de ulike partene i den langsgående teologiske borgerkrigen som gjennomsyrrer kirkens utvikling (striden i Nikea, striden rundt monoteismen og andre kristologiske stridspunkter, osv.) Utviklingen forklares i så måte ut ifra en rekke strategiske manøvre i denne krigen, og genealogien spiller i så måte den nietzscheanske strukturen i Foucaults genealogiske arbeider med det dette innebærer av kontingens og det grunnløse spillet av omskiftelige krefter. I så måte kan man endog si at det blir tydelig hvordan Agamben *forbedrer* Foucaults genealogi innenfor genealogiens egne. For ved å trekke på teologien og den genealogiske beskrivelsen av den bipolare *oikonomia*-anordningen, makter Agamben å beskrive *mer overbevisende og forståelig* den moderne statlige styringsmaktens genealogi – eller, som Agamben sier det, den moderne styringsmaktens *natur*.

Imidlertid innebærer denne utbedringen også en nokså tydelig forskyvning. For interessant nok fungerer de strategiske manøvrene som Agamben beskriver i det teologiske og politisk-teologiske feltet, også som løsninger på et nokså enhetlig sett problemer eller aporier som nesten alltid melder seg internt i de forskjellige utviklingsleddene. Dette tilbakevendende problemsettet er knyttet til den grunnleggende aporetiske forbindelsen mellom Faderen og Sønnen, væren og handling, ontologi og praksis, hvor styringen på samme tid må være adskilt fra og forankret i substansen for å kunne være virksom. I forlengelsen av dette synes det også som om utviklingen av styringsmaskinen er mer enhetlig og mindre kontingent enn den mer fragmenterte tilblivelseshistorien som Foucault tillegger styringslogikken. På sett og vis synes de strategisk-kontingente prosessene på samme tid å være styrt av en viss forutbestemthet, eller

---

<sup>164</sup> Ibid., 142-143, min kurs.

<sup>165</sup> Ibid., 144-259.

i hvert fall av en slags gjenvendende struktur. Det er dette vi nå skal utforske ved å se hva Agamben kan tilføre det styringsgenealogiske prosjektet med slik vi har jobbet det frem så langt.

#### 4.1.2 Agambens vending mot metafysikken: arkeologi- og anordningsbegrepet

##### Arkeologibegrepet

Agambens videreutvikling av Foucaults prosjekt kan sees i sammenheng med Agambens drøfting av flere av Foucaults sentrale begreper i et metodeverk utgitt året etter *Homo Sacer II,2*, først og fremst arkeologibegrepet og anordningsbegrepet. I overensstemmelse med Foucaults lesning av Nietzsche, understreker Agamben her hvordan genealogien utgjør en historiografisk virksomhet som grunnleggende sett motarbeider forestillingen om en opprinnelig, historisk kilde (*Ursprung*). I dette perspektivet må også den archeen som arkeologien undersøker, ikke plassert som en faktisk entitet i begynnelsen av selve historien. Archeen må snarere anees som noe som i seg selv er historisk og som heller *påføres* den historiske, diskursive praksisen som en.<sup>166</sup> Den arkeologiske kritikken går dermed ut på å gripe inn i den *forestillingen* om historisk kilde som ligger i en gitt anordning, og på å påvise denne forestilte kildens historisitet. Dette har vi allerede omtalt i forbindelse med *Vitensarkeologien*, men Agamben går imidlertid videre ved å understreke den særegne kritiske strukturen som dette impliserer for arkeologien og det forholdet mellom arche og tradisjon som arkeologien befatter seg med. Gitt den postulert ahistoriske kildens egentlige historisitet, tar nemlig diskursens forståelse av sitt eget ahistoriske opphav form av et slags *déjà vu*: en erindring av noe som ikke har skjedd. Slik blir arkeologien en slags historisk praksis som alltid befatter seg med det nåværende, all den tid archeens historie er en type historie hvis hele forankring ligger i det nåværende.<sup>167</sup>

Agamben klargjør dette gjennom en analogi med psykoanalysen hvor terapi (arkeologi) består av en slags erindring eller gjenopprettelse av det undertrykte (archeen). I dette bildet henger slik sett pasientens symptomer sammen med et misforhold mellom det bevisste (den nåværende tradisjonen) og det ubevisste (archeen). Imidlertid handler arkeologi forstått som

---

<sup>166</sup> Ibid., 82-84; 92-94.

<sup>167</sup> Ibid., 94-95. Dette perspektivet naturligvis allerede bakt inn i genealogiens funksjon som antimetafysikk, jf. f.eks. frigjøringen fra frigjøringshypotesen som bevirkes i *Viljen til viten*. Agamben kan imidlertid leses som en tilspisning eller vinkling av dette perspektivet.

terapi naturligvis ikke om å gjenopprette det (ikke-eksisterende) opprinnelige for slik å gjenforene de to delene av bevisstheten. Det er snarere snakk om å finne frem til den opprinnelige *adskillelsen* av de to. Som Agamben siterer Enzo Melandri:

Critical history thus has the role of a therapy aimed at the recovery of the unconscious, understood as the historical «repressed». [...] It consists in tracking genealogy back to where the phenomenon in question splits into the conscious and the unconscious. Only if one succeeds in reaching that point does the pathological syndrome reveal its real meaning. So it is a matter of *regression*: not to the unconscious as such, but to *what made it* unconscious—in the dynamic sense of repression.<sup>168</sup>

Det Melandri omtaler som *dynamisk* undertrykkelse kan på mange måter jamføres med den voldsmessige skinntvangen som Foucault omtaler som kontrollprosedyrenes undertrykkelse slik vi har sett denne ta form av et tilveiebragt *gjentatt valg* som aktørene fanger seg selv med. Undertrykkelsen er altså ikke forankret i noe substansielt, men bevirkes fra øyeblikk til øyeblikk som en slags aktiv opprettholdelse av det samme.

Så langt kan i så måte Agamben fremdeles sies å holde følge med Foucault. Agamben trekker imidlertid analogien med psykoanalysen videre ved å peke på at den rollen som det underbevisste (archeen eller den innbilte kilden) tiltenkes i bevisstheten (tradisjonen eller den samtidige diskursen) er særpreget av at det underbevisste naturligvis aldri *direkte* spiller inn i bevisstheten. Det underbevisste er derimot alltid allerede *formidlet* og u-umiddelbart. Den opprinnelige, urhistoriske enheten som siden ble delt i tradisjon og arche, kan i følge Agamben nemlig ikke i seg selv begripes all den tid tanken om tilstanden forut for todelingen *kun oppstår i og med selve todelingen*. Todelingen er blott og bart forestillingen om den opprinnelige, alltid-allerede utilgjengelige kilden som bevisstheten siden ble fjernet fra:

What happens when archaeological regression reaches the point where the split between conscious and unconscious, between historiography and history that defines the condition in which we find ourselves is produced? It should by now be obvious that our way of representing the moment before the split is governed by the split itself. [...] [B]efore or beyond the split, in the disappearance of the categories governing its representation, there is nothing but the sudden, dazzling disclosure of the moment of arising, the revelation of the present as something that we were not able to live or think.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Ibid., 97, andre kurs. min.

<sup>169</sup> Ibid., 99.

Vi skal forsøke å komme tilbake til dette utenkbare tilblivelsesøyeblikket under ved å knytte det til diskursdannelse og kontingens. Men enn så lenge er det sentralt å bemerke hvordan denne utenkbarheten innebærer at noe uopplevd, uopplevelig og på sett og vis også *uvirkelig* plasseres som en sentral del i den samtidige historiske forståelsen:

Every present thus contains a part of non-lived experience. Indeed, it is, at the limit, what remains non-lived in every life, that which, for its traumatic character or its excessive proximity, remains unexperienced in every experience [...]. This means that it is above all the unexperienced, rather than just the experienced, that gives shape and consistency to the fabric of psychic personality and historical tradition and ensures their continuity and consistency.<sup>170</sup>

Med dette trer arkeologiens antimetafysiske karakter frem i et litt nytt lys: Arkeologien blir nå en utgravning av den u-virkelige, mystiske archeen som betinger samtidens historiografiske selvforståelse.<sup>171</sup> Arkeologiens funksjon som terapi blir dermed å oppløse den tvangen som den metafysiske kilde-forestillingen pålegger samtiden ved at genealogien påviser *hvordan* den opprinnelige todelingen i kilde og tradisjon kom til veie og dermed også etablerte kildeforestillingen som diskursens historiske arche.<sup>172</sup>

Med henblikk på Agambens styringsgenealogi slik vi gjenga den over, ser vi dermed hvordan Agambens genealogi er en fordreining av Foucaults egen ved at en i større grad gir en beskrivelse av den metafysikken som genealogien kritiserer. Den kritiserte metafysikkens mekanikk er skjematiskert som nettopp en essensielt bipolar maskin som drives av et samspill mellom et u-virkelig, inaktivt opphav (Faderen/suvereniteten) og dettes effektive men *falskt* vikarierende instans (Sønnen/styring). Dette så vi over utgjorde styringsmaskinens tomme indre og gjennomført vikarmessige ontologi, og kartleggingen av denne mekanikken må i vårt tilfelle kunne ansees som en bedre forklaring på den metafysiske tvangens fenomen enn den som gis i Foucaults egen styringsgenealogi. På denne måten er det i så måte fremdeles mulig å finne et visst rom for Agambens styringsgenealogi innenfor Foucaults overordnede genealogiske rammeverk slik vi har skissert dette frem til nå. Dette vil i så fall gå ut på å si at Agamben fokuserer på styringslogikkens/-maskinens mekanikk som kontrollprosedyre, mens Foucault er mer opptatt av å beskrive det mangfoldet av kontingente og mer eller mindre heterogene

---

<sup>170</sup> Ibid., 101.

<sup>171</sup> Foucault er riktignok selv klar på at det historiske arbeidet hans gjøres med henblikk på samtiden, jf. f.eks. Foucault, *Overvåkning og straff*, 31-32. Men allikevel kan kanskje Agamben sies å tilspisse, eller i hvert fall å vinkle annerledes, fokuset på historiografiens virkning i det samtidige.

<sup>172</sup> Ibid., 102-103.



diskursive praksiser som disse kontrollprosedyrene organiserer. Strengt tatt innebærer dette at Agamben skjematiserer det moderne styringspraksisen som mer enhetlig (mer som en enhetlig maskin) enn Foucault, all den tid Foucault i stor grad må sies å beskrive moderne politisk makt som en sum eller en ansamling diskursive praksiser. Men like fullt er dette altså en måte å se koblingen mellom de to på.

## Anordningsbegrepet

I en tekst skrevet et par år i før arkeologiteksten, går Agamben inn på sin egen bruk og bøyning av Foucaults anordningsbegrep på en måte som kan sees i forlengelsen av denne noe ustabile koblingen. Agamben knytter her anordningsbegrepet til Foucaults positivitetsbegrep, som han i sin tur bemerkelsesverdig nok mener Foucault har hentet fra Hyppolites lesning av Hegel. Her betones hvordan positiviteten tenkes som en historisk instans som på sett og vis virker antitetisk på menneskets iboende, universelle og gradvise mer og mer utviklede fornufts- og frihetsevne. Hos Hegel, og kanskje spesielt i *Åndens fenomenologi*, inngår naturligvis dette historiske elementet i et dialektisk samspill med fornufts- og frihetselementet. Som vi også har sett over, kan Foucault derimot sies å sjalte ut den universelle frihetsinstansen ut for å kun konsentrere seg om de ulike positivitetene og deres forskjellige fastlåsningsfunksjoner.<sup>173</sup> Dette er, som vi har sett, Foucaults historisme og konstantløse *wirkliche historie*-praksis komplett med de problemene dette har voldt oss i jakten etter et fungerende begrep om det politiske. Og det er denne metodiske tråden fra Foucault Agamben plukker opp ved å vise hvordan Foucaults anordningsbegrep kan påvises å være i slekt med nettopp *oikonomia*-begrepet i teologien. Dette kommer til uttrykk blant annet i hvordan begge begrepene grunnleggende sett betegner en makt- eller styringsfunksjon som ikke i seg selv kan funderes i uavhengig, absolutt væren.<sup>174</sup> Man kan dermed fremdeles si at Agamben befinner seg innenfor Foucaults metodiske, positivistiske rammeverk, men samtidig er det nå mulig å se kimen til et brudd, eller en forgrening.

Dette bruddet går ut på at Agamben, ved å (høyst skissemessig) universalisere den strukturen som ligger i *oikonomia*-mekanikken, gjør anordningen som sådan til en størrelse som må knyttes til menneskets grunnleggende omgang med det værende. Vi har allerede bemerket koblingen mellom anordningsbegrepet og Hegel, og Agamben bygger nå også ut dette blikket henimot menneskets grunnleggende forholdet til det værende ved å også knytte tråder til Heidegger. Slik generaliserer dermed Agamben anordningsbegrepet til å betegne en slags

---

<sup>173</sup> Agamben, *What is an Apparatus*, 2-6.

<sup>174</sup> Ibid., 8-12

*grunnstruktur* ved menneskets omgang med verden à la nettopp Hegel og Heidegger (all den tid det naturligvis er mennesket selv som bringer disse anordningene til veie):

What is common to all these terms [positivity, *Gestell*, *Gerät*, *Bestellen*, *dispositio*] is that they refer back to this *oikonomia*, that is, to a set of practices, bodies of knowledge, measures, and institutions that aim to manage, govern, control, and orient – in a way that purports to be useful – the behaviors, gestures, and thoughts of human beings.<sup>175</sup>

Slik ser vi hvordan det opprinnelig historistiske anordningsbegrepet blir grunnleggende forskjøvet og dreid om til å betegne en grunnleggende og universell størrelse som står i forbindelse med *mennesket som sådan*:

I wish to propose to you nothing less than a general and massive partitioning of beings into two large groups or classes: on the one hand, living beings (or substances), and on the other, apparatuses in which living beings are incessantly captured. On one side, then, to return to the terminology of the theologians, lies the ontology of creatures, and on the other side, the *oikonomia* of apparatuses that seek to govern and guide them toward good.<sup>176</sup>

Med dette er det naturligvis ikke sagt at mennesket tenkes som en ren, substansiell og uproblematisk kategori adskilt fra anordningene, og Agamben skisser da også opp det filosofiske rammeverket for arbeidet med å så å si frigjøre mennesket fra anordningene som langt ifra noe lettfattelig arbeid.<sup>177</sup> Men like fullt må vi anta at dette trekket innebærer et skritt vekk fra det opprinnelige genealogiske, historisk-positivistiske rammeverket til Foucault for så vidt som at det sentrale prinsippet til dette rammeverket jo går ut på at det til enhver tid søker å forbli konstant- og senterløst. Innføringen av mennesket som en instans forut for og i en eller annen forstand adskilt fra positivitetene, fremstår dermed som en tilsynelatende gyldig skilsmissegrunn for de to rammeverkene, så å si.

\*

Bruddet mellom Agamben og Foucault synes altså nær sagt uomgjengelig. Men ikke helt: Det er nemlig rom for at Agambens universalisering av Foucaults anordningsbegrep også kan gis et

---

<sup>175</sup> Ibid., 12.

<sup>176</sup> Ibid., 13

<sup>177</sup> Jf. Ibid., 12-24. Se også under.

visst belegg i Foucault, slik at denne universaliseringen kan sies å ligge in spe også i Foucaults rammeverk. Agamben argumenterer selv relativt overbevisende for at nettopp anordningen spiller rollen som senter eller universelt begrep i Foucaults proklamert senterløse filosofiske posisjon.<sup>178</sup> Og som vi så i forrige kapittel, gjensto det ennå noe uforklart ved Foucaults begrep om politiske handling. Dette hang sammen med at lapsens halvfrie, konkret-politiske virksomhet i det strategiske feltet av styringspraksiser i en eller annen forstand måtte sies å være avhengig av en slags mystisk og ureduserbar kreativtets- eller geniinstans. Sagt annerledes: Lapsens rolle som *politisk* aktør var avhengig av at han tilførte det strategiske feltet noe som i fundamental forstand var hans  *eget*. Med henvisning til Sartre kalte Foucault dette en frihetspraksis knyttet til *kreativitet* heller enn autensitet, hvor denne størrelsen i noe mystisk forstand ble tenkt på samme tid adskilt fra det historiske og knyttet til den historisk-politiske lapseaktøren.

I lys av dette kan vi dermed skimte muligheten av at Agambens universalisering av anordningen, altså av Foucaults begrep om den opprinnelig historisk-kontingente størrelsen som lapsens politiske arbeid var prisgitt, kan bidra til å bygge ut Foucaults politikkbegrep ved at denne universaliseringen fører med et bestemt begrep om mennesket som sådan. Slik kan Agambens avvik fra Foucault kanskje hjelpe oss med å legge kjøtt på Foucaults ennå noe magre begrep om politisk handling. Det er dette vi nå skal undersøke.

## 4.2 Videreutvikling av politikkbegrepet: Bartleby

Som vi har sett over, gir Agamben en beskrivelse av styringsparadigmet som tilsier at den makten som maskinen bringer til veie grunnleggende sett er vikarierende og uten fundament. Makten er altså både virksom og uten substans, så å si: Tronen som styringsmakten utgår fra er tom. Konsekvensen av denne innsikten er at Agamben som allerede nevnt ser seg nødt til å dreie styringsgenealogien mot en analyse av lovprisning og akklamasjon, altså mot de nå paradoksale praksisene som tilsynelatende tenkes utledet av den fraværende maktens kjerne. Ikke overraskende fremviser denne analysen til slutt en bipolar mekanisme knyttet til lovprisningen som på mange måter er parallell med mekanikken i styringsmaskinen. Genealogien viser nemlig at lovprisningen i seg selv ikke har noen vesentlig forankring i det som lovprises, men, enkelt sagt, at lovprisningen snarere inngår i en slags selvforsterkende

---

<sup>178</sup> Ibid., 6-8.

sirkelbevegelse som oppretter grunnlaget for lovprisningen i og med selve lovprisningen.<sup>179</sup> Det som er interessant med dette for oss, er hvordan Agamben dermed lokaliserer maktens kilde i en prosess, og mer spesifikt i en slags type *handling*.<sup>180</sup> For en slik type handling som så å si grunnlegger makten, kan nødvendigvis ikke selv være grunnlagt i noe: Den handlingen som skaper makten blir altså, opplagt nok, politisk. Det er nettopp denne sammenhengen mellom tomrommet på tronen og denne typen politisk handling knyttet til lovprisning vi nå skal forsøke å nærme oss. Og som vi skal se, kan nettopp denne sammenhengen bidra til en forbedring av kritikkmaskinen å la det vi har ønsket oss. For å få til dette må vi imidlertid ta en omvei om en liten rekke begreper som til sammen lar oss brette ut Agambens politikkbegrep.

#### 4.2.1 Uvirksomhet, livs-form, kommende felleskap

Agamben knytter tomrommet som ligger i styringsmaskinens innerste til det han kaller *uvirksomhet*. Dette er en egenskap som i teologien tilskrives Skaperen, og beskriver i så måte ikke noe som er ute av funksjon i den forstand at den er dødt og avskrudd. Det uvirksomme er snarere frisatt slik et drivhjul som er heftet av det øvrige maskineriet er ute av drift, eller som en energi i fysisk forstand som ikke blir omsatt i et arbeid. Som Agamben siterer Filon:

Faktisk er det bare Gud blant de eksisterende ting som er uvirksom [*anapauomenon*], og med uvirksomhet mener jeg ikke apraksi [...], men aktivitet [*energeian*] uten besvær, med stor letthet [*eumareias*] og uten anstrengelse [*aponôtatên*]. Om solen, månen, hele himmelen og kosmos, for så vidt som de ikke hersker over seg selv, men blir beveget og flyttet på kontinuerlig, er det legitimt å si at de lider.<sup>181</sup>

Anakronistisk nok kan lidelse her forstås som det å bli *påført* energi i form av et utført arbeid i mekanisk forstand: Jorden påfører månen energi i form av gravitasjonskraftens *arbeid* med å endre månens bane rundt jorden over tid. Uvirksomheten kan slik sett beskrives som en noe merkelig aktivitet forankret i en uavhengig og *egen* energi, og videre som en energien som ennå ikke er utøvd og formgitt i og med en slik omsetting til et arbeid. Uvirksomhet betegner dermed

---

<sup>179</sup> KG., 168-194; 203-214; 229-230. Se også 148-166 om hvordan forsynets endelige mål, som det er englenes hellige oppgave å realisere, utgjør tilbakevendelsen til Skaperens opprinnelige, uvirksomme allmektighet. For i og med at dette målet realiseres, opphører nødvendigvis også den bevegelsen som lå i forsynet, slik at alt som gjenstår er en impotent Gud.

<sup>180</sup> Jf. Ibid., 195-196: «We shall try to make strategic use of Luther's warning, that glory blinds those who try to penetrate majesty, by not asking the questions: What is glory? What is power? Instead, we shall pursue what is a more humble aim only in appearance: to investigate the forms of their relations and their operations. We shall, in other words, interrogate not glory but *glorification* [...]» Min kurs.

<sup>181</sup> Agamben, «Herlighetens arkeologi», 159

et potensiale, og utgjør altså kun i denne forstand uvirksomhet forstått som at potensialet (energien) ennå ikke er omsatt (arbeidet er ennå ikke utført.)<sup>182</sup>

I forlengelsen av dette knytter så Agamben uvirksomheten til en nokså merkelig størrelse, nemlig den uvirksomme energiens selvrefleksjon:

Livet som betrakter sin (egen) handlekraft, gjør seg selv uvirksomt i alle sine virksomheter, og lever kun (sin) levelighet. Vi skriver «egen» og «sin» mellom parenteser, fordi det kun er gjennom betraktningen av potensialitet eller kraft, noe som gjør enhver spesifikk *energeia* uvirksom, at noe i likhet med en erfaring av noe «eget» og at et «selv» blir mulig. Selvet, subjektiviteten, er det som åpner seg som en sentral uvirksomhet i enhver virksomhet, som ethvert livs leve-*livhet* eller lev-*barhet* [...].<sup>183</sup>

Slik kan vi allerede her skimte Agambens begrep om det politiske, altså et begrep om en handling som springer ut av noe ureduserbart og grunnleggende fritt og eget. Det politiske selvet oppstår i og med at evnen og muligheten til å handle tas som objekt for tenkningen, dvs. at tanken frikobles fra det beståendes larm og vrede for å nærme seg et innerste, ureduserbart og radikalt potensial som skjuler seg i det beståendes fundament, så å si. Dette grunnleggende politiske selvet knyttes dermed i fundamental forstand til ubestemthet og tenkning, og til det Agamben kaller en egentlig menneskelig praksis:

Den egentlig menneskelige praksis er en sabbatisme, som – idet den gjør det levendes spesifikke funksjoner uvirksomme – åpner dem for mulighet. Intellektuell betraktning og uvirksomhet er i denne forstand *antropogenesens metafysiske operatorer*, som ved å frigjøre det levende menneske fra dets biologiske eller samfunnsmessige bestemmelse, anviser det til den udefinerbare dimensjonene som vi er vant til å kalle «politikk».<sup>184</sup>

Uvirksomhet må altså tenkes som noe grunnleggende politisk.

I lys av Agambens styringsgenealogi og det begrep om tomrommet på tronen som ble utviklet der, kan vi nå ut ifra dette politikkbegrepet si at uvirksomhetspraksisen utgjør styringsmaskinens «politiske substans», eller rettere sagt: det er denne politiske substansen som styringsmaskinen hele tiden søker å lemme inn i seg selv.<sup>185</sup> Slik sett må det bemerkes en nokså sentral parallell til Foucault. For som vist over, ble det i *Diskursens orden* påvist hvordan kontrollprosedyrenes funksjon går ut på å dekke til den diskursive formasjonens egentlige

---

<sup>182</sup> Ibid., se også under.

<sup>183</sup> Ibid., 159

<sup>184</sup> Ibid., 159-160

<sup>185</sup> KG, 251. Min kurs.

kontingens og slik låse fast den diskursens uordnede brumming som diskursiv praksis i og for seg grunnleggende sett utgjør. Og med dette i minnet kan dermed diskursproduksjonens ubestemthet sees under ett med Agambens begrep om uvirksomhet i den forstand at begge begrepene kan tenkes ufraløselig knyttet til det politiske. Styringsmaskinen, eller kontrollprosedyrene, holder fast denne ubestemtheten, eller uvirksomheten, samtidig som prosedyrene eller maskinen ikke blir drevet av noe annet enn denne energien som den låser fast.

La oss inntil videre gå videre med utforskningen av Agambens politikkbegrep. Det er altså snakk om en type politisk praksis som gjennom tenkning hektes av det bestående og hensettes til en slags potensialitetstilstand. I en rekke tekster skrevet forut for *Homo Sacer*-prosjektet, nærmet Agamben seg denne praksisen blant annet gjennom begrepet *livs-form* (*form-of-life*). Agamben skriver begrepet med bindestreker for å skille det fra livsform (*form of life*) i begrepets ordinære forstand. Dette for å understreke at begrepet betegner en form som ikke kan skilles fra livet (praksisen), i motsetning til hvordan «form of life» bare er én av flere former for den samme grunnleggende enheten, nemlig liv som sådan.<sup>186</sup> Livs-formen er dermed en livsform eller en måte å leve på som ikke er underlagt en annen størrelse enn seg selv, men som så å si har hele livsmessigheten forankret i formen, så å si. Dermed blir en livs-form på sett og vis både ubestemt, ureduserbar og ontologisk sett suveren eller selvforsynt:

A life that cannot be separated from its form is a life for which what is at stake in its way of living is living itself. What does this formulation mean? It defines a life – human life – in which the single ways, acts, and processes of living are never simply *facts* but always and above all *possibilities* of life, always and above all power.<sup>187</sup>

*Formen* til livs-formslivet blir altså fullkomment bestemmende for *livet* til livs-formslivet, så å si. Altså en måte å leve på hvor *måten* å leve på, altså formen, utgjør hele innholdet, eller hvor formen er suveren og ikke reduserbart til det livet det normalt sett er en form for eller versjon av.

Nok en gang kan vi dermed finne en parallell til Foucault. Denne formsuvereniteten kan nemlig settes i sammenheng med den ubestemtheten som vi har omtalt over i forbindelse med diskursdannelsen. For som vi har sett, må den det uendelige store utvalget mulige mutasjoner

---

<sup>186</sup> Jf. Kishik, *Wittgenstein's Form of Life*, 129. For å bevare begrepets betydning, burde «form-of-life» strengt tatt oversettes til *livsform*, mens «form of life», altså de vanlige livsformene, heretter burde blitt skrevet livs-form. Siden vi allerede har tatt i bruk livsformbegrepet i kapittel 3, ofrer vi denne betydningen til fordel for klarhetens skyld.

<sup>187</sup> Agamben, *Means without End*, 3

som til enhver tid potensielt kan oppstå i og med en praksis, ansees som grunnleggende sett løsrevet fra de kontrollprosedyrene som forsøker å låse praksisen fast. Og siden vi så at *praksisen i seg selv* utgjør den eneste grunnleggende og betingende faktoren i praksisformens tilblivelse, synes Agambens livs-form -begrep å betegne nettopp denne ubestemtheten ved praksisen som vi har sett må sies å forårsake den kontingensen som genealogien sporer frem i historien. I så måte kan endog Agambens livsformbegrep delvis sies å falle sammen med Wittgensteins livsformbegrep slik vi beskrev dette over. For hos Wittgenstein betegnet dette den delen av språkpraksisen som i en eller annen forstand er bestemmende for regelfølgingen, og som Wittgensteins analyse så seg nødt til å la forbli uomtalt og kun ansett som en «gitt» entitet.

Som vi har sett, innebærer imidlertid slektskapet med Wittgenstein også en betoning av livsformens grunnleggende fellesskaplige vesen slik vi har diskutert dette over ut ifra privatspråkargumentet. Agamben drar i så måte det politiske ut av dette:

The experience of thought that is here in question is always experience of a common power. Community and power identify one with the other without residues because *the inherence of a communitarian principle to any power is a function of the necessarily potential character of any community*. Among beings who would always already be enacted, who would always already be this of that thing, this of that identity, and who would have entirely exhausted their power in these things and identities – among such beings there could not be any community but only coincidences and factual partitions. [...] *[T]here where I am capable, we are always already many* (just as when, if there is a language, that is, a power of speech, there cannot then be one and only one being who speaks it.)<sup>188</sup>

Hvis vi leser denne tette passasjen opp mot Wittgenstein, ser vi at talens makt eller kraft må tenkes å betegne *språkets* makt, forstått som språkets kraft og potensialitet, frihet eller ubestemthet.<sup>189</sup> «The necessarily potential character of any community» må derfor leses i sammenheng med hvordan Wittgensteins praksisbegrep betegner en alltid *ubestemt*, felles praksis. Tenkningens – dvs. det frisatte, ubestemte menneskelivets – ubestemte og potensielle makt er dermed alltid allerede knyttet til en *potensiell praksis*. Og dermed, gitt enhver praksis' nødvendigvis fellesskaplige karakter, må denne typen makt eller kraft alltid allerede være forankret i et potensielt felleskap. Det politiske, forstått som noe ubestemt, potensielt og altså i

---

<sup>188</sup> Ibid., 10, min kurs.

<sup>189</sup> «Power» tilsvarer på italiensk både «potenza» (makt/kraft) og «potere» (makt/myndighet), jf. KG, 4. Jf. også Agamben, «Herlighetens arkeologi», 158.

denne forstand fritt, må dermed tenkes som en kommende praksis eller livsform, eller et fellesskap-i-emning. Potensialitet tar altså alltid form av et potensielt *fellesskap*.

Det er da også nettopp et slikt potensielt fellesskap som Agamben nærmer seg når han i den samme perioden skriver om «det kinesiske mai» som forløp på Tiananmen-plassen i 1989.<sup>190</sup> I følge Agamben er noe av det bemerkelsesverdige ved denne bevegelsen at den umiddelbart ikke syntes å ha noe substansielt og samlende grunnlag. Slik kan bevegelsen fungere som et bilde eller et eksempel på den typen politikk som Agamben prøver å skisse opp:

The novelty of the coming politics is that it will no longer be a struggle for the conquest of the State, but a struggle between the State and the non-State (humanity), an insurmountable disjunction between whatever singularity and the State singularity.<sup>191</sup>

«Whatever singularity» betegner her en instans som ikke er avhengig av en eksisterende, definerende egenskap eller av en tilhørighet til en bestemt kategori. Den defineres i så måte negativt til statssingulariteten, altså til instanser som alltid er innordnet i et overgripende, allerede eksisterende system og som i så måte alltid reduseres til dette systemets grunnbegreper. Det vesentlige ved dette er dermed hvordan det politiske tar form av en ny praksis eller livsform som fremstår som ubegripelig innenfor det eksisterende systemet *fordi den ennå ikke er etablert som praksis*. Agamben illustrerer dette ved sammenligne med kjærlighetsobjektet:

Love is never directed toward this or that property of the loved one [...], but neither does it neglect the properties in favor of an insipid generality (universal love): The lover wants the loved one *with all of its predicates*, its being such as it is. The lover desires the *as* only insofar as it is *such* – this is the lover's particular fetishism. Thus, whatever singularity (the Lovable) is never the intelligence of some thing, of this or that quality or essence, but only the intelligence of an intelligibility.<sup>192</sup>

Kjærlighetsobjektet er her valgt uten at dette valget er forankret i noe som helst annet enn akkurat objektet, og kjærlighetserklæringen er basert på en slags ubegripelig eller singulær begripelighet.<sup>193</sup> Dette speiler den kommende politikken ved at det nye ikke kan reduseres til

---

<sup>190</sup> Agamben, *The Coming Community*, 85-88

<sup>191</sup> Ibid., 85, kurs i originalen.

<sup>192</sup> Ibid., 2. Denne ureduserbare begripeligheten kan i så måte sees i sammenheng med den «dazzling moment of disclosure» Agamben tilskrev det øyeblikket skillet mellom arkhe/underbevissthet og tradisjon/bevissthet oppstår. Og som vi skal se, er dette nettopp kjernen i Agambens politikkbegrep forstått som *potensialitet*.

<sup>193</sup> Kjærlighetserklæringen er i så måte ikke-allegorisk, jf. kapittel 2 over.



noe annet enn seg selv, men at det velges – at praksisformen dannes og opprettholdes – kun i kraft av denne praksisformen i seg selv og ingenting annet.

Når Agamben lar evnen til å gripe denne ubegripelige begripeligheten falle sammen med mennesket som sådan («humanity»), virker han dermed å ha skjenet ut i en type metafysikk som det foucauldianske rammeverket som vi til nå har holdt oss innenfor ikke synes å ha rom for. Nok en gang synes det altså å oppstå en revne mellom Agamben og Foucault ved at Agamben trekker mot noe absolutt og apriorisk, nemlig mennesket forstått som en substansiell kilde til mer autentiske singulariteter enn statssingularitetene. Samtidig kan nettopp Foucaults genealogiske rammeverk være en måte å gjøre håndgripelig denne mystiske politiske størrelsen. For som vi har sett over, baserer genealogien seg på et bilde av det diskursive feltet som et spill mellom kontingens og fastlåsning, mellom diskursens uordnede, konstante brumming og institusjonenes kontrollprosedyrer. Som vi har sett, har de genealogiske beskrivelsene av det diskursive feltet har påvist en historisk utvikling preget av kontingens, og nettopp denne kontingensen er det som er så sentral nå. For kontingens innebærer jo nettopp en eller annen form for radikal og grunnleggende ubestemt tilblivelse: Utfallet *P* heller enn *ikke-P* kan aldri påvises som nødvendig, og følgelig må den diskursive kontingensen innebære en spesiell type mystisk, konstituerende størrelse som *forut for* utfallet aldri kan fullkomment forutsees. Kontingens innebærer med andre ord noe som på samme tid er ubestemt og kommende, dvs. på samme tid uforståelig og, i ettertid, reelt. Og når Agamben kobler kontingens til mennesket som sådan og til politikk, må dette sees i sammenheng med at denne kontingensen ubønnhørlig er knyttet til de fellesskaplige praksisene og til den grunnleggende ubestemtheten og friheten som ligger innsydd i disse. Livs-formen betegner rett og slett praksisene i sin fullkomne ubestemthet. Og hvilken-som-helst singularitet er en begrepsliggjøring av sluttfasen av denne kontingente prosessen som til enhver tid foregår i og med en slik praksis: noe nytt som oppstår og *består* kun i kraft av seg selv.

Nettopp i det kontingente potensialets realisering foregår det dermed en bevegelse som ikke lar seg begripe eller reduseres, men som like fullt er nødt til å ha vært effektiv all den tid genealogien jo har påvist denne begivenheten som en positivitet. Og det er i lys av nettopp denne bevegelsen at vi må forsøke å lokalisere det politiske: Den «kommende politikken» må langt ifra leses som en forutbestemt utopisk-messiansk begivenhet som snart skal manifestere seg i den historiske tiden i form av en revolusjonsmessig omkalfatring av massenes bevissthet. Snarere betegner den kommende politikken en type mer eller mindre radikalt konstituerende politisk (fellesskaplig) handling som i sitt vesen er ubestemt fordi den ennå er i emning. Det

politiske forstått som noe *kommende* kan altså forstås som et forsøk på å begrepsliggjøre det potensialet som ligger i den diskursive praksisens ubestemthet og kontingens. Agambens politikkbegrep kan altså bidra til å tydeliggjøre diskursens vesentlig uordnede og uforutsigbare brumming som nettopp politikkenes kjerne. Det er snakk om politikk som må beskrives som noe kommende og som eksisterer kun som noe ennå-ikke-tilkommet og dermed *i denne forstand* ubestemt (men samtidig «snart-bestemt»).

Det politiske henger altså sammen med den diskursive praksisens fundamentale ubestemthet forstått som diskursdannelsens potensial, hvor dette potensialet tar form av politikk forstått som en potensiell, kommende praksis. La oss nå forsøke å videreutvikle dette ved å utforske Agambens begrep om potensialitet.

#### 4.2.2 Potensialitet, Bartleby

Potensialet er en vanskelig størrelse å tenke, noe Agamben selv ikke er den siste til å innrømme.<sup>194</sup> Altfor mye er da også tenkt om denne størrelsen til at vi kan diskutere den utførlig her, men det Agamben fokuserer på og utvikler, er først og fremst hvordan potensialitet alltid vil innebære muligheten både til å realisere og til å *la være* å realisere. Sinnet eller intellektet, forstått som arnestedet til den ennå utenkte tanken, består i så måte ikke av noe annet enn ren potensialitet, for hvis det tenkte alltid allerede eksisterte i tanken, ville *tenkning* som sådan opphøre (hvis potensialitet alltid allerede var realisert, ville potensialitet som sådan opphøre.) Tenkning innebærer i så måte alltid også muligheten til å *ikke* tenke, slik at potensialitet i vesentlig forstand betegner muligheten til både å skape og til å ikke skape<sup>195</sup>:

Just as the architect retains his potential to build even when he does not actualize it [...], so thought exists as a potential to think and not to think, as a wax writing tablet on which nothing is written [...]. And just as the layer of sensitive wax is suddenly grazed by the scribe's stylus, so the potentiality of thought, which in itself is nothing, allows for *the act of intelligence* to take place.<sup>196</sup>

Potensialitet må altså sees i sammenheng med en radikal skaperhandling i den forstand at potensialitet utgjør den merkelige, ikke-substansielle grunnlaget for at noe kan oppstå ut av ingenting. Potensialitet knyttes dermed til en type vordende skapelsesakt med tydelige

---

<sup>194</sup> Agamben, «Bartleby, or On Contingency», 250.

<sup>195</sup> Ibid., 243-245

<sup>196</sup> Ibid., 245. Min kurs.

paralleller til teologiens forestilling om Guds skapelse av verden ut av intet. På interessant vis fokuserer imidlertid Agamben på en kjettersk variant av skapelsesdoktrinen som foreslår at det intet som Gud skaper verden ut av, er et intet som på sett og vis *er* Gud selv i form av nettopp potensialitet. Altså at Gud *er* potensialitet. Dette innebærer at selve skaperverket *hviler* på et intet eller en avgrunn som på en slags forutsetning: Skaperverket har sitt utspring og opphav i Gud, som i seg selv er et intet som kan la og har latt skaperverket springe ut av seg selv (dvs. ut av et intet.)<sup>197</sup>

Agamben prøver så å nærme seg denne overgangen fra intet til noe, eller denne merkelige typen skaperakt, gjennom Melvilles Bartleby-figur.<sup>198</sup> Bartleby er egnet til dette fordi mye av det merkverdige ved Bartlebys problematiske oppførsel går ut på at handlingene hans unnvri seg enhver forklaringsmodell og reduksjon: Bartleby makter å unndra seg statssystemet, så å si. Når fortellerjuristen vantro spør Bartleby om utsigelsen «I would prefer not to» betyr at han altså ikke *vil* gå til postkontoret, må dette ansees som at juristen peker på et bestemt trekk i et eksisterende spill (en uhørt frekkhet og gyldig oppsigelsesgrunn) mens han spør Bartleby om det virkelig er dette trekket Bartleby foretar. På merkelig vis unngår imidlertid Bartlebys svar («I prefer not») juristens forsøk på å plassere ham innenfor spillets rammer. Dermed får også Bartlebys gest status som noe som ikke er forankret i moral-spillets substansielle viljesbegrep, altså som noe som ikke er forankret i et eller annet spill som kunne gjort det mulig å skape orden i «potensialitetsavgrunnens udifferensierte kaos». Det at potensialiteten, ved at Bartleby unndrar seg viljes-spillet, forblir uinnskrenket, beskriver dermed Agamben som at Bartleby makter å holde den totale potensialiteten oppe: Han vedholder så å si muligheten til å realisere hvilken-som-helst aktualitet fordi han ikke selv lar seg reduserer og dermed forutse eller binde.<sup>199</sup>

Denne ureduserbare gesten som makter å holde den totale potensialiteten oppe, beskriver Agamben som en *epokhe*, altså en slags midlertidig opphevelse av de ellers gjeldende instansene som gjør mulig en spesiell type anskuelse eller tilstand. Denne posisjonen må tenkes som fritatt fra enhver domfellelse og stillingstagen, og slekter i så måte på Foucaults arkeologiske epoche og det særegne analysenivået som vi har omtalt over. Slektskapet må sees

---

<sup>197</sup> Ibid., 245-253

<sup>198</sup> Melville, «Bartleby». Kort fortalt går fortellingen ut på at en skriver (Bartleby) nyansatt av en jurist gradvis slutter å utføre oppgavene sine og stort sett bare står og ser ut av vinduet på en murvegg, uten at juristen (fortelleren) klarer å forholde seg til det. Etter hvert kommer det frem at Bartleby også tilbringer nettene på kontoret, og til slutt må juristen bytte kontor for å bli kvitt skriveren. Bartleby havner til slutt i fengsel, hvor han nokså snart dør av uvisse årsaker.

<sup>199</sup> Agamben, «Bartleby, or On Contingency», 253-255.

i sammenheng med hvordan det aspektet ved diskursen som arkeologien befatter seg med, nettopp er det sagte i egenskap av å være en positivitet. Foucaults positivitetsbegrep er jo i vesentlig forstand knyttet til kontingens for så vidt som den arkeologiske analysens funksjon er å påvise diskursens mulighetsbetingelse som et *historisk* og altså grunnleggende ubestendig «a priori». Det historisk-aprioriskes paradoksale ontologiske status som noe både betinget og ubetinget kan dermed her knyttes sammen med det Agamben omtaler som Bartleby-epokheens selvstendige og *selvlagde ontologi*. Det som Bartlebys ureduserbare gest, eller praksis, holder oppe, er en potensialitetens helt egne væren: et uinnskrenket og fullstendig uforutsigbart mulighetsrom gjort av en merkelig slags type væren som er skåret av fra det øvrig bestående.<sup>200</sup> Og dette mulighetsrommet er nettopp kontingensens mulighetsrom: det mulighetsrommet hvor noe kan både inntreffe og ikke inntreffe på samme tid.<sup>201</sup> Bartleby utgjør i så måte et innsmett i det strategiske, diskursive feltets ubestemte utviklingsgang, nærmere bestemt i det øyeblikket denne ubestemtheten utspiller seg. Bartleby er med andre ord *i* det politiske.

Med dette blir det igjen tydelig en sammenheng mellom kontingens og et slags radikalt, fritt, ontologi- og subjektsløst valg, men på en måte som kan være spesielt interessant for prosjektet vårt. For gjennom denne koblingen til kontingens, blir det mulig å tenke det radikalt frie valget som en overgang fra potensialitet, hvor både P og ikke-P eksisterer samtidig og likeverdig, til enten P eller ikke-P. Denne overgangen innebærer at den muligheten som *ikke* realiseres blir fortrent eller utnullet.<sup>202</sup> I tråd med en lesning Agamben gjør av Leibniz vil Guds handlingsvalg, all den tid Guds vilje medfører kontingens (noe den må, for å være allmektig og ikke-forutbestemt), nemlig innebære at et uendelig antall mulige verdener er blitt valgt bort. Dermed må også Gud paradoksalt nok sies å ha valgt bort verdener hvor deler av den *eksisterende* verdens lidelse ikke forekommer. I tråd med hvordan vi har sett at Guds allmektige og derfor kontingente vilje innebærer at hele det intet som verden blir skapt ut av, er ett og samme med Gud selv – dvs. at Guds sinn inneholder også alle mulige verdener – betyr dette at Guds sinn også inneholder intim kjennskap til all den impliserte og u-unngåtte lidelsen: Potensialitetens iboende kontingens impliserer så å si en nokså omfattende unnlåtelsessynd. Hos Leibniz illustreres denne u-unngåtte lidelsen ved hjelp av forestillingen om «The Palace of Destinies», dvs. den uendelige, pyramidalske bygningen hvor hvert rom utgjør en mulig verden, og hvor toppetasjen utgjør det beste av dem, dvs. den virkelige. Guds visshet om den uunngåtte lidelsen tar dermed form av «the incessant lamentation that, throughout the infinite chambers

---

<sup>200</sup> Ibid., 255-259.

<sup>201</sup> Ibid., 259-261.

<sup>202</sup> Ibid., 264-265.

of this Baroque inferno of potentiality, arises from everything that could have been but was not»<sup>203</sup>

Og det er nettopp denne unnlattelssynden som er så sentral for Agambens lesning av Bartleby. Når skriveren legger ned arbeidet, må dette nemlig sees i sammenheng med at dette arbeidet nettopp består i kopiering, altså av å repetere og gjen-skape noe som allerede eksisterer (jurist-fortellerens virksomhet). Juristen selv prøver å forklare skriverens oppførsel i lys av et rykte om at Bartleby tidligere hadde jobbet i et kontor for «døde brev», altså brev som av en eller annen grunn ikke lot seg bringe frem til adressaten sin. Blant disse så å si «urealiserte» brevene finnes det nemlig potensial for unngått lidelse («pardon for those who died despairing; hope for those who dies unhoping; good tidings for those who dies stifled by unrelieved calamities. On errands of life, these letters speed to death.»<sup>204</sup>). Bartlebys daglige omgang med denne urealiserte, u-unngåtte lidelsen speiler den grufulle vissheten som Leibniz tilskriver Skaperens intellekt, nemlig vissheten om det værendes kontingens og om ethvert realisert potensiales fortrenkning av andre potensielle, ikke-realiserte utfall. Når så skriveren etter hvert slutter å skrive, dvs. slutter å kopiere, kan dette dermed sees som en slags politisk trass forankret i vissheten om denne kontingensen og det potensialet som kopieringens repetisjon av det bestående fortrenger.<sup>205</sup> Dermed kan også Bartleby ansees som en slags frelserskikkelse som ødelegger den eksisterende, gamle loven – vel å merke uten å frelse det bestående, men for å frelse det utnullede og urealiserte potensialet:

Bartleby is a “law-copyist,” a scribe in the evangelical sense of the term, and his renunciation of copying is also a reference to the Law, a liberation from the “oldness of the letter.” [...] But if Bartleby is a new Messiah, he comes not, like Jesus, to redeem what was, but *to save what was not*.<sup>206</sup>

En slik berging av det som ikke ble noe av, er nettopp det som foregår når skriveren slutter å kopiere og repetere loven og heller inntar den epokhe-messige, ureduserbare mellomtilstanden som vi nå har beskrevet som potensialitet. Bartleby-frelseren bevirker dermed det Agamben kaller *dekreasjon*, dvs. en gjenopprettelse av Guds opprinnelige potensialitetstilstand forut for skaperakten og dermed også forut for utnullingen av det unnlatte.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Ibid., 266, jf. 265-266.

<sup>204</sup> Ibid., 269

<sup>205</sup> Jf. Ibid., 268: «The infinite repetition of what was abandons all its potential not to be. In its obstinate copying [...], there is no potential not to be.»

<sup>206</sup> Ibid., 270, min kurs.

<sup>207</sup> Ibid., 270-271.

Bartlebys trass må altså tenkes som en trass som er sammenhengende med vissheten om det kontingentes alltid allerede impliserte unnlåtelsessynd. Kanskje kan man si at Bartleby rett og slett ikke vil være med på den u-unngåtte lidelsen som gjentagelsen av det bestående fører med seg, eller at han i det minste vil få være med å bestemme – dvs. at han nekter å finne seg i å repetere noen *andres* kontingente valg. Naturligvis kan man si at ethvert valg vil føre med seg u-unngått lidelse (og at Guds valg er det beste av disse), men dette vil treffe utenfor sakens kjerne. For når skriverens gradvis forsterkede ikkehandling til slutt fører til fengsling og (selv)død (Bartleby slutter til slutt å snakke, spise, stå oppreist, leve), tolker Agamben denne skjebnen som skriverens redning, befrielse, eller nettopp som skriverens *egen* frelse:

Decreation takes place at the point where Bartleby stands, «in the heart of the eternal pyramid» in the Palace of Destinies, which, in this ironic and inverted theodicy, is also called the Halls of Justice. His word is not Justice, which gives a reward or a perpetual punishment to what was, but instead Palingenesis [...], in which the new creature [...] reaches the indemonstrable center of its «occurrence-or-nonoccurrence.» This is the irrevocable end of the letter's journey, which, on errands of life, sped toward death. And it is here that *the creature is finally at home*, saved in being irredeemable. This is why in the end, the walled courtyard is not a sad place. There is sky and there is grass. And *the creature knows perfectly well «where it is.»*<sup>208</sup>

Dekreasjonen medfører altså ikke med rettferd, men *palingenese*, dvs. en gjenskapelse som gjenspeiler eller rekapitulerer det skaptens historiske utvikling. Men den opprinnelige skapelsen er jo selv kontingent, slik at den tilblivelsen som palingenesen gjenspeiler er en *kontingent* tilblivelse, eller altså, det vi har sett at potensialiteten består av.

La oss se nærmere på sitatet over. Bartleby kommer altså med frelse i form av en gjenopprettet potensialitet, og som for Frelseren selv fører denne frelsesakten til døden. Samtidig, også som Frelseren, innebærer denne skjebnen at Bartleby i ytterste konsekvens selv blir «reddet» eller får vende «hjem» og slik også får opphevet en avstand mellom seg selv og sitt – i en eller annen forstand – mer egentlige selv (i Frelserens forstand Faderen.) For når Bartleby gjennom trasshandlingen søker å gjenopprette potensialiteten og slik nær sagt bringe

---

<sup>208</sup> Ibid., 271, min kurs. «The eternal pyramid», «Halls of Justice» og «the walled courtyard» er alle tre navn Melville bruker om fengselet (Melville, «Bartleby», 1115-1117). «The irrevocable end of the letter's journey» henviser til Bartlebys ferd mot fengselet: «Dead letters! does it not sound like dead men?» (Ibid., 1117). Siste setning henspiller på følgende samtale mellom fortelleren og Bartleby inne i fengselet: «'It was not I that brought you here, Bartleby,' said I, keenly pained at his implied suspicion. 'And to you, this should not be so vile a place. Nothing reproachful attaches to you by being here. And see, it is not so sad a place as one might think. Look, there is the sky, and here is the grass.' 'I know where I am,' he replied, but would say nothing more, and so I left him.» Ibid., 1116.

til live igjen de utnullede, mulige verdenene, unnslipper samtidig Bartleby den inautensiteten som må ha heftet ved sin egen repetering og bekreftelse av den kontingente og for ham fremmede, påtvungne loven, og som vi må tenke at var grunnen til Bartlebys (politiske) trassprosjekt fra starten av. Når så Bartleby, på juristens vurdering av Bartlebys skjebne og nye tilværelse, svarer ham med konstateringen «jeg vet hvor jeg er», må dette derfor tenkes som et uttrykk for en slags lykkelig og endelig oppnådd autensitet. Den uvirksomheten som Bartleby til slutt klarer å hensette seg selv i, innebærer en fullstendig overensstemmelse mellom Bartlebys radikale vilje og Bartlebys handlen, nettopp i og med at Bartleby ikke gjør noe som helst og dermed hensetter seg selv i en tilstand som i minst mulig grad vil være fremmed for den aktøren som til enhver tid setter den i spill (kopierer den). Slik blir Bartlebys inaktivitet (uvirksomhet) et bilde på fullkommen autensitet nettopp fordi Bartleby *ikke gjør noe som helst*. Bartleby oppholder seg heller i en slags fullkommen potensialitetstilstand og er i så måte i total overensstemmelse med sitt politiske jeg ved at valgsøyeblikket er fryst på et tidspunkt like *før* valget blir etablert som det som *ble* valgt (dvs. *før* *wesen* oppstår som *was ist gewesen*, for å igjen henspille på Sartre.) Det politiske jeget som Bartleby til slutt faller sammen med, blir således et fullstendig tomt jeg, et handlende, politisk-konstituerende intet.

Med dette kan vi si at Bartleby på mange måter utgjør en sammenfatning av Agambens politikkbegrep slik vi har forsøkt å grave det frem her i tilknytning til styringsgenealogien. Styringsgenealogien påviste tomhet i styringsmaskinens indre i form av uvirksomhet og kontingens, slik at styringen i seg selv er avhengig av aktørenes aktive, grunnløse og dermed også egentlig politiske oppslutning (skriverens kopiering). Erkjennelsen av denne styringsmaktens egentlig politiske og kontingente vesen (Bartlebys skjellsettende erfaring fra brevkirkegården) fører derfor med seg en løsrivning av aktørenes tilslutning fra den bestående praksisen (Bartlebys trass og kopieringsnekt). Slik kan vi også se at Bartleby kan fungere som en anskueliggjøring av styringsgenealogiens politiske side. La oss nå derfor se hva som skjer når vi fører Bartleby sammen med den anskueliggjøringen vi allerede har gjort ved hjelp av lapsen.

### **4.2.3 Bartleby, lapsen og den tomme tronen**

Noe av det mest påfallende med Bartleby, er hvordan han synes å være tømt for all form for sunn, hverdagslig menneskelighet

I was quite sure he never visited any refectory or eating house; while his pale face clearly indicated that he never drank beer like Turkey, or tea and coffee even, like other men; [...] that he had declined telling who he was, or whence he came, or whether he had any relatives in the world; that though so thin and pale, he never complained of ill health. And more than all, I remembered a certain unconscious air of pallid—how shall I call it?—of pallid haughtiness, say, or rather an austere reserve about him, which had positively awed me into my tame compliance with his eccentricities [...]<sup>209</sup>

Han synes så å si koblet av enhver form for vanlig menneskelig aktivitet. Denne avkoblingen eller frakoblingen må sies å være sammenhengende med hvordan omgivelsene er ute av stand til å forstå oppførselen, eller så å si *praksisen* hans, samt med den skjebnen som denne uforståeligheten til slutt fører til. Og kanskje kan vi slik la nettopp Bartlebys ensomhet være definerende ham som politisk figur. For når Agamben beskriver Bartleby som en slags kroppsliggjøring av den grunnleggende kontingente potensialiteten, som vi må forstå som et i en eller annen forstand substansielt og ur-autentisk forstadium til en grunnleggende og radikal politisk handling, så blir det helt vesentlig hvordan Bartleby så å si blir værende fastlåst i denne potensialiteten – stillestående og nettopp ute av drift eller uvirksom. Og kan vi ikke så si at grunnen til at Bartleby stopper opp må tenkes å være det faktumet at han nettopp er grunnleggende sett alene? Hvis politisk handling innenfor genealogiens rammeverk kun kan foregå gjennom en transformasjon, nyorganisering og mutasjon av eksisterende, alltid allerede fellesskaplige praksiser, kan ikke Bartlebys lede tenkes som en urealisert politisk handling, en mislykket eller uforløst, urealisert handling, fordi han ikke klarer å skille ut og forankre handling i noe eksisterende?

Naturligvis er denne uforløstheten og uvirksomheten hele potensialitetens vesen, men kanskje kan vi like fullt si, i hvert fall fra Foucaults ståsted, at nettopp derfor blir også potensialitet et utilstrekkelig utgangspunkt for politisk handling. Agambens synes altså å ville åpne for en type politisk handling som skal springe ut av Bartlebys rene potensialitet og som følgelig er frigjort fra *enhver* type anordning. Og Foucault har ikke rom til en slik type handling: For Foucault vil jo politisk handling heller måtte ta form av lapsens mutasjon og nyorganisering *av det bestående*, heller enn innføringen av noe eksternt og helt nytt. Agambens Bartleby blir dermed en velegnet illustrasjon også på dette endelige bruddet dem imellom: Agamben vil la Bartleby være en plattform for en kommende og radikalt ren politisk handling, mens en tenkt foucauldiansk Bartleby vil være et nær sagt skrekkeeksempel på hva som skjer

---

<sup>209</sup> Melville, «Bartleby», 1104-1105.



hvis politisk handling fullstendig rives løs fra det allerede eksisterende: *man makter aldri å ta ordet*. Nettopp dette må da også sies å være mulig å lese ut av Foucaults talevegring ved tiltredelsesforelesningen ved Collège de France, nemlig nettopp at en absolutt, fullkomment ren og radikalt konstituerende politisk handling (å starte en grunnleggende ny og fullkomment egen tale) er vanskelig, hvis ikke umulig.

Samtidig ligger det spent opp noe interessant i rommet imellom Bartleby og Foucaults laps. For som Agamben selv synes å hinte til, så vil den kommende, messianske politiske handlingen alltid allerede bestå av en kommende *livsform* og følgelig en kommende, *fellesskaplig praksis* («*there where I am capable, we are always already many*»). Og selv om Agamben og Foucault altså vil skilles ad når det kommer til hvor denne kommende praksisen skal komme fra (ut av intet eller fra en kreativ omgang med det diskursive feltet) ligger det også i Foucaults opplysningsbegrep at den nye praksisen i større grad enn den foregående skal bli dannet i en eller annen slags overensstemmelse med de aktørene som inngår i den. Den løgnaktigheten som hos Foucault hefter ved de metafysiske anordningene (suverenitetsanordningen), består jo nettopp i at anordningen dekker til det faktumet at grunnlaget for anordningens opprettholdelse ligger i aktørenes egen konstituerende repetisjon av praksisen, heller enn at den er låst fast av de postulert aprioriske diskursive enhetene (suvereniteten). Utgangen av denne løgnbaserte umyndigheten vil dermed innebære nettopp en bevegelse over i en *mer autentisk* praksis, altså i den typen praksiser som vi mot slutten av kapittel 3 noe ukomfortabelt omtalte som frie og legitime diskursive praksiser. I forlengelsen av dette så vi at Foucault allikevel ble nødt til ha et begrep om en type praksis som i en eller annen forstand er utformet og opprettholdt i (større) overensstemmelse med noe som vi ikke kommer unna å omtale som aktørenes egentlige vilje. Og som vi så i forlengelsen av dette igjen, var denne egentlige viljen bedre anskueliggjort som tilknyttet en type *kreativitet* enn som en form for autensitet, hvor dette impliserte en for Foucault mystisk og problematisk størrelse knyttet til kreativitetens opphav i inspirasjon, geni eller noe annet eksternt til det situerte subjektet.

Men hvis nå Bartleby kobler sammen politisk autensitet med diskursdannelsens grunnleggende potensialitet, kan det ikke da også være mulig å koble denne autensiteten sammen med den ubestemtheten som hefter ved lapsens kreativt-frie virksomhet i det diskursive feltet? Vi må huske på at lapsens kreative virksomhet i stor grad er ett og samme med den ubestemtheten som til enhver tid gjennomsyrrer det strategisk-diskursive feltet. Nettopp fordi diskursen aldri fullgodt vil kunne låses fast på noen annen måte enn ved at de

selvforskyldt umyndige aktørene selv «velger» å opprettholde diskursen som enhetlig, består friheten til den frigjorte, *opplyste* aktøren – altså lapsen – av ikke noe annet enn den ubestemtheten som alltid allerede preget den aktuelle diskursen. Lapsen er så å si alltid *allerede* nedsunket i sin egen kreativitets potensial, hvor dette potensialet består av den iboende ubestemtheten til *den gitte ankerpraksisens* – ikke til en opprinnelig, urpolitisk og absolutt potensialitet à la Bartleby. Lapsens potensialitet er altså så å si en *situert* potensialitet: den består av potensialet til den rhizomatiske typen transformasjon som vi beskrev i forbindelse med Wittgenstein. Men selv som lapsens potensialitet er situert på denne måten, speiler samtidig lapsens halvfrie tilstand den tilstanden som Bartleby, i lys av erkjennelsen av den bestående ordnes kontingens, hensetter seg selv til ved å trekke seg tilbake til den rene potensialiteten. For begge to må sies å være nedsunket i diskursens grunnleggende ubestemthet: lapsen i den *situerte* potensialiteten og Bartleby i den totale.

Vil det ikke på denne måten være mulig å si at lapsen analogt med Bartleby også er *autentisk* i den politiske forstanden vi kom fram til over? En slik politisk kreativitetsautensitet kan i så måte tenkes som en slags uavbrutt, *seriell* autensitet hvor overgangen fra ett ledd (en praksis) til en annen alltid foregår i overensstemmelse med de politiske aktørene. Samtidig vil overgangen mellom ledd fra mer fjerntliggende deler av rekken ikke være i en tilsvarende overensstemmelse med de samme aktørene – for aktørene vil ikke være de samme i de to leddene. Denne politiske kreativitetsautensiteten som lapsen kroppsliggjør er i så måte betinget av den aktuelle praksisen som lapsen er forankret i: Det politiske mulighetsrommet faller sammen med ankerpraksisens iboende ubestemthet og den fellesskaplige tregheten som vi har karakterisert denne ubestemtheten med ut ifra Wittgenstein. Lapsens politiske praksis tar dermed form av en politisk selvdannelse ved at lapsen danner seg selv ett skritt av gangen: Han bygger *om* båten trinn for trinn uten å ta den opp av vannet. I teorien er denne manglende tørrdokken ingen hindring for at han kan bygge båten om til noe fullkomment annet – byggefriheten er i teorien uinnskrenket – så lenge han bare forandrer én del av gangen.

Vi prøver altså å skissere et hybridbegrep om politisk handling satt sammen av lasebegrepet og Bartleby-begrepet. Helt sentralt for dette hybridbegrepet er at denne politiske transformasjonen ikke må tenkes som utgått av en slags absolutt forankret viljesakt, for da havner vi naturligvis tilbake til en problematisk, ekstern viljesstørrelse. Det politiske ved transformasjonen henger snarere sammen med det faktum at det strategiske feltet alltid allerede er politisk: Den kontingensen og potensialiteten som i vårt tilfelle utgjør det politiske, befinner seg alltid allerede i det strategiske feltet. Poenget for oss er snarere at den positivistiske

kritikken innebærer en *overgang* fra en uvitenhet om en gitt praksis' egentlige ubestemthet, til en forøket innsikt i denne ubestemtheten. Dette har vi sett utgjør genealogiens opplysningsfunksjon forstått som evnen til å påpeke praksisaktørenes umyndighet som noe *selvforskyldt* og dermed egentlig unngåelig. Lapsesubjektet er altså grunnleggende sett forankret til denne opplysningsfunksjonen og kan bare tenkes i forlengelsen av en slik overgang fra mer til mindre selvforskyldt umyndighet. Lapsen som politisk funksjon er med andre ord uatskillelig fra denne særegne typen kritikk.

\*

I og med Bartleby knyter altså Agamben den potensialiteten som ligger i diskursens grunnleggende kontingens sammen med et nokså bestemt begrep om radikal politisk handling. I lys av dette blir det dermed mulig å allikevel gjøre lapsens problematiske kreativitetsautensitet ikke-metafysisk. Dette skjer altså ved å knytte det politiske til den politiske ubestemtheten som allerede fins i det strategiske feltet lapsen er forankret i. Dermed kan vi si at det politiske tilskuddet som lapsens kreativitet utgjør, må tenkes utledet av et slags *vakuum* som oppstår umiddelbart etter styringsgenealogiens påvisning av den politiske styringsmaktens kontingens. Denne kontingensen – tronens egentlige tomhet – er nemlig styringsmaktens egne politiske substans som det ligger i styringsmaskinens vesen å verne om og skjule. Lapsens politisk-kreative virksomhet på bakgrunn av de eksisterende praksisens, er slik sett ett og samme som det politiske (tom)rommet som kritikken avdekker i suverenitetsanordningens midte. Slik åpner genealogien opp en potensialitet forstått som et rom for mindre metafysiske praksisers vordende annektering, hvor utfallet må utgå av det alltid allerede kontingente, strategiske og politiske feltet. Den kommende politikken blir dermed den politikken som følger i kjølvannet av genealogiens frigjøring av de allerede-politiske praksisene. Styringsgenealogiens politiske funksjon er dermed grunnleggende avhengig av genealogiens rolle som antimetafysikk: Det politiske tar form av en gjenåpning av det *egentlig* politiske men *påstått* apolitiske diskursive området som skjuler seg i suverenitetsanordningens midte. Selve fyllingen av dette vakuumet er der den politiske energien hentes fra, så å si, og blir slik styringsgenealogiens politiske funksjon utspiller seg.



## 5 Avslutning: Ansvarliggjøring

Med dette nærmer vi oss kanskje endelige et halvfast tak på det politikkbegrepet som styringsgenealogiens politiske opplysningsfunksjon impliserer og er avhengig av. Den noe særegne typen politisk handling eller bevegelse som styringsgenealogien åpner for, har vi nå sett at er i fundamental forstand avhengig av nettopp styringsgenealogien struktur som positivisme og antimetafysikk. Som vi har forsøkt å vise, avslører Foucault og Agambens styringsgenealogier at visse områder i det strategiske feltet er holdt fast ved hjelp av en spesiell type diskursive kontrollprosedyrer og maskinmessige anordninger. Disse anordningene har ikke noe annet fundament enn at de ved hjelp av forskjellige strategiske grep så å si klarer å lure de egentlig ubestemte praksisene til å bekrefte og låse seg selv, slik at de får i stand en kunstig begrensning av praksisenes rom for mulige transformasjoner. Nettopp dette at anordningen ikke selv innehar noen substans annet enn dette diskursive grepet og at den slik sett er hul, gjør at påvisningen av denne hulheten også innebærer en oppløsning av den tvang, eller skinntvang, som anordningen har holdt i stand. Oppløsningen av denne skinntvangen fører så til en bevegelse eller omorganisering i det strategisk-diskursive feltet som tar form av en utjevning av en kunstig opprettholdt trykkforskjell. Den energien som bevirker utjevningen av trykkforskjellen, er dermed energien som alltid allerede er virksom i det sydende, brummende og ubestemte strategiske feltet av diskursive praksiser, og som omsettes i et politisk arbeid i og med fjerningen av de skottene som opprettholder trykkforskjellen. Slik sett er trykkutjevningen, altså det politiske arbeidet som vil kunne følge metafysikk-kritikken, ikke prisgitt en energi som tilføres det diskursive feltet utenfra eller som er forankret i et grunnlag eksternt til feltet. Den politiske effekten til kritikken tar snarere form av et politisk arbeid (omsatt energi eller potensialitet) som på grunn av en slags diskursiv-strategisk anomali eller metafysisk kunstferdighet helt frem til kritikkens øyeblikk har blitt holdt fast i en kunstig fastlåst tilstand.<sup>210</sup>

Dermed fungerer genealogien som en slags *repolitisering* av feilaktig antatt apolitiske diskursive områder, hvor det politiske må forstås som noe alltid allerede politisk. Følgelig er det ikke snakk om et slags angrep på fastlåsningene som gjøres på vegne av en ekstern og substansiell politisk folkevilje (eller et noe som helst slags annet ekstern normativt grunnlag), men snarere snakk om en slags effektiv eller relativ oppjustering av de allerede politiske praksisene som grenser opp mot disse fastlåsningene. For ved å rive ned de feilaktige forestillingene om opprinnelig substans og fundament som fastlåsningen er virksom i kraft av,

---

<sup>210</sup> I så måte blir det igjen tydelig paralleller til Deleuze. Veyne er forøvrig også selv inne på en slik forståelse av politisk handling, jf. *Foucault Revolutionizes History*, note s. 163-164.

innebærer dette at behovet for en slik ekstern, substansiell vilje som fundament for politisk handling forsvinner. Det politiske lokaliseres snarere i selve de diskursive praksisene og disses forankrede ubestemthet: liksom Foucault hugger hodet av kongen i maktanalysen, hugger han også hodet av den universelle politiske aktøren. Det vi kalte Foucaults nietzscheanske dyppolitikk, altså en type politisk handling som er så grunnleggende at den til og med bestrider den viljen som en slik handling vanligvis tenkes å utgå fra, er dermed på samme tid en antiplatonsk og dermed nær sagt *overfladisk* politikk. For det at den politiske handlingen er overfladisk betyr kun at den er dyppolitisk på *sikt*, mens den fra øyeblikk til politisk øyeblikk først og fremst består av en nær sagt hverdagslig og håndfast bøying av reglene på grensene mot andre, nærliggende praksiser. Det politiske består dermed rett og slett av små, praksisforankrede regelbrudd og overtramp i det strategiske feltet som på en eller annen måte klarer å skape presedens og slik forskyve maktfordelingen praksisene imellom. På tilsvarende vis, i og med avsløringen av tronens tomhet og styringsmaktens manglende fundament, justerer også Agamben ned kravene for hva som teller for en genuin og grunnleggende politisk handling: Styringsmaktens kilde påvises å ikke være gjort av edlere materiale enn hverdagslige, praksisforankret handling som sådan. Og påvisningen av tronens tomhet åpner altså for slike regelbrudd også på områder hvor denne strategisk-politiske praksisen opprinnelig ikke var tenkt mulig, nemlig på suverenitetsanordningenes vegne.

Slik blir det kanskje tydelig hvordan vi nå kan løse opp litt flere av de problemene som vi opprinnelig hadde med lapsebegrepet. For når Agamben fremviser suverenitetsanordningens grunnleggende hulhet, innebærer dette en nedrivning av det skottene som gjør suverenitetspraksisen mer eller mindre uangripelig og uforanderlig i det strategiske feltet. Dermed blir suverenitetspraksisen så å si nødt til å sloss for livets rett på lik linje som de øvrige styringslogiske praksisene. Og siden disse praksisene må antas å ikke i like stor grad ha hatt den samme kunstige støtten som suverenitetspraksisen, slik at de dermed er «sterkere» og mer livsdyktige enn denne, kan de tenkes å etter hvert ville komme til å kolonisere og transformere den. Den eksperimenteringen som denne koloniseringen innebærer, har vi tidligere hatt litt trøbbel med all den tid en slik eksperimentering har implisert en fri, kreativ viljesinstans som *tilførte* denne nyordningen av det strategiske feltet. Men som vi nå forhåpentligvis kan se, er det nettopp ikke snakk om en slik viljes aktive arbeid på suverenitetsanordningen, men heller om at det alltid allerede politiske går sin gang i en nyåpnet og i forholdsvis stor grad umettet del av feltet. Den politiske bevegelsen som *ser ut som* en slik aktiv og substansiell viljes tilførsel

av ny orden i feltet, er snarere egentlig en del av praksisenes *iboende* ubestemte og dyppolitiske gang som slippes fri på et tidligere avstengt område.

Hvis vi nå tar opp igjen illustrasjonen vår knyttet til Utlendingsloven, ser vi dermed hvordan en svekkelse av de suverenitetsforankrede asylpolitiske hensynene vil kunne føre til at de (antatt) mindre metafysisk forankrede styringspraksisene knyttet til humanitære og demokratiske praksiser får et relativt strategisk fortrinn overfor suverenitetspraksisen (egentlig et fortrinn i form av at suverenitetsanordningens «juks» blir avslørt.) Den transformasjonen i det diskursive feltet som dette vil innebære, vil naturligvis føre med seg en fornyet orden, men det vesentlige er den måten denne nyorganiseringen bringes til veie på. Nyorganiseringen følger nemlig ikke av at en filosofisk fundert sannhet om tingenes forhold spres ut til folket og slik forårsaker en slags revolusjonær omfordeling av maktforholdene. Sant nok vil endringene kunne inntreffe som følge av en opplysningsprosess, og i denne forstand er de naturligvis betinget av en slik slags sannhet. Men denne sannheten er i vesentlig grad ikke en sannhet som dikterer den nye ordenen. Den er heller en påpekning av et *iboende* problem i den kunstige fastlåsnings, og i så måte kun en åpning for de (antatt) mindre metafysiske praksisenes egne, selvdrevne nyorganisering av feltet. Påpekningen fungerer rett og slett som en markering av at også suvereniteten er politisk: Også suverenitetspraksisen er mulig å bestride, for også den har politikk i sitt indre. Det sitter ingen på tronen, og det som lovprises, lovprises kun i kraft av det lovpristes form, ikke dets innhold.

I så måte aner vi et slags tilleggsaspekt ved styringsgenealogiens politiske funksjon knyttet til *ansvar*. For i og med den overgangen som suverenitetsanordningen gjennomgår fra antatt nødvendig og uforanderlig, til påvist kontingent og foranderlig, vil åpningen av politisk-legitimitetsmessig vakuum på tronen innebære ikke bare åpningen av et mulighetsrom for mulige transformasjoner, men også et mer innstendig *krav* om å bringe til veie en slik omorganisering. For når den eksisterende suverenitetspraksisen blir avslørt som kontingent og dermed foranderlig og *politisk*, vil det følgelig kunne bli mulig å stille aktørene *til ansvar* for at de, i og med sin *selvforskyldte* og u-unngåtte myndighet, bidrar til å opprettholde denne praksisen i sin nåværende form. Og som vi har sett, er det styringsgenealogiens forte å makte å gjøre de suverenitetsbaserte styringspraksisene spesielt velegnet for et slikt ansvarlighetskrav i en veldig konkret og hverdagslig-håndfast forstand, all den tid disse styringspraksisene i og med Utlendingsloven (men også ifm. Guantanamo eller Lampedusa/Middelhavet) står øye til øye med en av styringsgenealogien nyss opplyst, frigjort og bemektiget humanitær-demokratisk mutantdiskurs.

På denne måten kan endog dette hypotetiske, konkrete og praksisforankrede kravet om moralsk-demokratisk ansvarlighet i f.eks. asylpolitikken som styringsgenealogien åpner for, settes i sammenheng med en mer filosofisk formaning om *diskursiv* ansvarlighet. En slik ansvarlighet vil i så måte innebære å ha en så god som mulig kjennskap til spillereglene – historien og mekanikken – til de diskursene man inngår i. For all den tid denne ansvarligheten er fraværende, vil det være muligheter for at man *selv* bidrar til å opprettholde en praksis som både man egentlig, selv bare i hverdagslig, ikke-filosofisk forstand, er mindre eller mer grunnleggende misfornøyd med, og som dermed egentlig kunne vært unngått. Og kanskje er det nettopp en slik manglende diskursiv ansvarlighet, eller selvforskyldt umyndighet, i konkret politisk forstand som det ligger i styringsgenealogiens vesen å påvise og å ville fordrive.



# Litteraturliste med forkortelser

Agamben, Giorgio. «Bartleby, or On Contingency». I *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, redigert og oversatt av Daniel Heller-Roazen, 243-274. California: Stanford University Press, 1999.

———. «Herlighetens arkeologi (avslutning)». *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon* 29, nr. 4 (2011): 145-160. Oversatt av Ragnar Braastad Myklebust.

———. *Homo sacer. Den suverene makten og det nakne livet*. Oversatt av Birgit Owe Svihus. Rakkestad: Valdisholm, 2010.

———. *Means without End. Notes on politics*. Oversatt av Nincenzo Binetti og Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

———. *The Coming Community*. Oversatt av Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

———. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Oversatt av Lorenzo Chiesa og Matteo Mandarini. California: Standford, 2011.

**(KG)**

———. *The Signature of All Things. On Method*. Oversatt av Luca D'Isanto og Kevin Attell. New York: Zone, 2009. **(SAT)**

———. *What is an Apparatus? And Other Essays*. Oversatt av David Kishik og Stefan Pedatella. California: Stanford University Press, 2009.

———. «What is a Paradigm? Lecture at European Graduate School. August 2002,» The European Graduate School. 10.05.2014. url=<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Oversatt av Seán Hand. New York: Continuum, 2012.

Deleuze, Gilles og Felix Guattari. *A Thousand Plateaus*. Oversatt av Brian Massumi. London: Continuum, 2010.

———. *What is Philosophy?*, Oversatt av Hugh Tomlinson og Graham Burchill. London: Verso, 2013.

Farsethås, Hans Christian. *Forsørgelsesbyrden. En samtale med Foucault om biopolitikk, rasjonalitet og regjeringskunst. Skriftserie for Sosialfilosofi og politisk teori*, nr. 2 (2007).

Ashenden, Samatha og David Owen. «Introduction: Foucault, Habermas and the Politics of Critique». I *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between*

*Genealogy and Critical Theory*, redigert av Samantha Ashenden og David Ower, 1-21.  
London: Sage, 1999.

Beckett, Samuel. *Den unevnelige*. Oversatt av Jan Erik Vold. Oslo: Cappelen, 2006

Michel Foucault. *Diskursens orden*. Oversatt av Espen Schaanning. Oslo:  
Spartacus, 1999.

———. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971*.  
Redigert av Daniel Defert, François Ewald, Alessandro Fontana og Arnold I. Davidson.  
Oversatt av Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

———. «Nietzsche, Genealogy, History». I *Aesthetics, Method and Epistemology*.  
*Essential Works of Foucault Volume Two*, redigert av James D. Faubion og Paul Rabinow,  
253-280. Oversatt av Donald D. Bouchard og Sherry Simon. New York: Penguin, 2000.

———. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». I *Ethics*.  
*Subjectivity and truth. Essential Works of Foucault Volume One*, redigert av Paul Rabinow,  
253-280. New York: The New Press, 1997.

———. *Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*. Oversatt av Dag  
Østerberg. Polen: Gyldendal, 2014.

———. *Security, Territory, Population.. Lectures at the Collège de France 1977-1978*.  
Redigert av Michel Senellart, François Ewald, Alessandro Fontana og Arnold I. Davidson.  
Oversatt av Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2009. **(STP)**

———. *Seksualitetens historie bind I: Viljen til viten*. Oversatt av Espen Schaanning.  
Valdres: Exil, 1999.

———. *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France 1975-1976*.  
Redigert av Mauro Bertani, Alessandro Fontana, François Ewald og Arnold I. Davidson.  
Oversatt av David Macey. New York: Palgrave Macmillan, 2010. **(SMBD)**

———. «Structuralism and post-structuralism». I. I *Aesthetics. Essential Works of*  
*Foucault Volume 2*, redigert av James D. Faubion og Paul Rabinow, 433-458. Oversatt av  
Jeremy Harding. New York: Penguin, 1998

———. *The Archaeology of Knowledge*. Oversatt av A. M. Sheridan Smith. London:  
Routledge, 2002. **(AK)**

———. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Redigert  
av Michel Senellart, François Ewald, Alessandro Fontana og Arnold I. Davidson. Oversatt av  
Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010. **(BBP)**

- . «The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom». I *Ethics. Subjectivity and truth. Essential Works of Foucault Volume One*, redigert av Paul Rabinow, 281-303. Oversatt av P. Aranov og D. McGrawth. New York: The New Press, 1997.
- . *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982-1983*. Redigert av Frédéric Gros, François Ewald, Alessandro Fontana og Arnold I. Davidson. Oversatt av Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- . *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Redigert av Frédéric Gros, François Ewald og Alessandro Fontana. Oversatt av Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- . «Truth and Juridical Forms». I *Power. Essential Works of Foucault Volume Three*, redigert av Paul Rabinow, 1-89. New York: Penguin, 2002.
- . «Vitensarkeologien». Oversatt av Elisabeth Solberg Holm og Henning M. Solberg. *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon* 27, nr. 2-3 (2009): 27-80. (VA)
- . «What is Enlightenment?». I *Ethics. Subjectivity and truth. Essential Works of Foucault Volume One*, redigert av Paul Rabinow, 303-321. Oversatt av Catherine Porter. New York: The New Press, 1997.
- . «What is critique?». I *The politics of truth*, redigert av Sylvère Lotringer, 41-81. Oversatt av Lysa Hochroth og Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.
- Foucault, Michel og Duccio Trombadori. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Oversatt av R. James Goldstein og James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991. (RM)
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse on Modernity*. Oversatt av Frederick Lawerne. Cambridge: Polity, 1992.
- Kant, Immanuel. «Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?» I *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt*, redigert og oversatt av Morten Haugaard Jeppesen, 71-80. Århus: Slagmark, 1993.
- Kishik, David. *Wittgenstein's Form of Life. (To Imagine a Form of life, I.)*. London: Continuum, 2008.
- Macey, David. *The Lives of Michel Foucault. A biography*. New York: Vintage, 1993.
- Melville, Herman. «Bartleby, the Scrivener» I *The Norton Anthology of American Literature: Shorter Seventh Edition*, ed. Nina Baym m. fl.: 1093-1118. London: W. W. Norton & Company, 2008.

Owen, David. «Wittgenstein and Genealogy». *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 2, nr. 2 (2001): 5-29.

Owen, David. «Genealogy as Perspicuous Representation». I *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, redigert av Cressida J. Heyes, 82-96. London: Cornell University Press, 2003.

Paden, Roger. «Locating Foucault – Archaeology vs. Structuralism». I *Philosophy & Social Criticism* 19, nr. 11 (1986): 19-37. 11.12.2013.

url=<http://psc.sagepub.com/content/11/2/19.citation>

Rossvær, Viggo. *Kant og Wittgenstein*. Oslo: Universitetsforlaget, 1974.

Snoek, Anke. «Agamben's Foucault: An overview». I *Foucault Studies* nr. 10, (2010): 44-67.

Utaker, Arild. «Foucault og Kant». *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon* 27, nr. 2-3 (2009): 81-103.

———. «Michel Foucault om liberalisme og nyliberalisme», *Sosiologi i dag*, 25, nr. 1 (2005): 11-35.

———. «Michel Foucault: Tenkning og historie», i *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon* 17, nr. 3/4 (1999): 152-174.

———. «Wittgenstein og Foucault: Språk, grenser». I *Wittgenstein og den europeiske filosofien. Tekst og kontekst*, redigert av Ståle R. S. Finke og Lars Fr. H. Svendsen, 190-220. Oslo: Akribe, 2001.

———. *Å lese filosofi*. Oslo: Solum, 1983.

*Utlendingsloven. Lov om utlendingers adgang til riket og deres opphold her.*

url=<http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2008-05-15-35> (10.05.2014)

Veyne, Paul. «Foucault Revolutionizes History». I *Foucault and his interlocutors*, redigert av Arnold I. Davidson: 146-182. Oversatt av Catherin Porter. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Filosofiske undersøkelser*. Oversatt av Mikkel B. Tin. Oslo: Pax, 2010.